

Augustinuksen jakautuneet maailmat
Muuttuvat käsitykset kahdesta yhteisöstä, historiasta ja Rooman valtakunnasta
teoksessa De civitate Dei

Marko Lappalainen
Pro gradu -tutkielma
Yleinen historia
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos
Humanistinen tiedekunta
Turun yliopisto
Lokakuu 2018

Turun yliopiston laatu järjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos/Humanistinen tiedekunta

LAPPALAINEN MARKO: Augustinuksen jakautuneet maailmat: Muuttuvat käsitykset kahdesta yhteisöstä, historiasta ja Rooman valtakunnasta teoksessa *De civitate Dei*

pro gradu tutkielma, 103 s

Yleinen historia

Lokakuu 2018

Tutkimus käsittelee Augustinuksen kahteen kosmiseen yhteisöön eli *civitas Dei*hin ja *civitas terrana*n jakautunutta maailmanselitystä teoksessa *De civitate Dei*. Tutkimuksessa pohditaan Augustinuksen henkilökuvan kautta hänen kielelle antamia merkityksiä, syitä kahtiajakoon, Rooman valtakunnan ongelmallista ja muuttuvaa asemaa yhteisöjen teologiassa, sekä Augustinuksen historiakäsitystä. Yhteisöistä *civitas Dei* oli Jumalan yhteisö ja *civitas terrana* maallinen yhteisö. Molemmat yhteisöt olivat olleet olemassa maailman perustamisesta lähtien, ja ne oli määrä erotella toisistaan maailman lopussa. Yhteisöt kamppailivat jäsenistä tässä elämässä läpeensä sekoittuneina kosmisina entiteetteinä. Oli mahdoton tietää, kumpaan yhteisöön yksilö kuului, sillä ihmisten todellinen luonto ei ollut kiinni ulkoisista seikoista, vaan sisäinen motivaatio ratkaisi, kumman yhteisön jäsen yksittäinen ihminen oli. Augustinuksen sekoittuneiden yhteisöjen teologian taustalla vaikutti erityisesti myöhäisantiikin uskonnollisesti moninainen ilmapiiri, joka näyttäytyi Augustinukselle konkreettisimmin hänen seurakuntansa jäsenistön monimuotoisuutena. Augustinuksen teologiaan vaikutti vahvasti myös pyhä lukemistapa ja mystiikkaan perustuva Jumalan kokeminen, joita hän harjoitti luostariyhteisössään. Pyhä lukemistapa tarjosi Augustinukselle mahdollisuuden meditatiiviseen ajatteluun, jossa antiikin perinteet ja Raamatun ilmoitus sekoittuivat luovalla tavalla. Mystiikkaan perustuva Jumalan kokeminen tarjosi Augustinukselle rohkeutta muodostaa valtavirrasta poikkeavia teologisia näkemyksiä.

Augustinukselle historia määrittyi kristillisteologisesta viitekehyksestä käsin, jossa Raamattu näytteli ylintä auktoriteettia. Augustinus esitti historian kaksiosaisena, sillä hän jakoi sen pelastushistoriaan ja maalliseen historiaan. Historian kaksijako on edellytys Rooman valtakunnan aseman ymmärtämiseksi. Teoksen ensimmäisessä osassa Augustinus tuomitsi Rooman valtakunnan vahvoihin sanankäänteihin, mutta antoi sille kuitenkin sijan pelastushistoriassa. Teoksen toisessa osassa Augustinus erotti valtakunnan pelastushistoriasta ja asetti sen tavalliseksi maalliseksi valtakunnaksi. Rooman valtakunnan asemaa Augustinuksen ajattelussa voidaan kuvata Eusebioksen tradition (valtakunnalla messiaaninen asema) ja Hippolytoksen tradition (valtakunnalla apokalyptinen asema) välisenä kamppailuna. Teoksen ensimmäisessä osassa valtakunnalla oli vielä yhteys molempiin traditioihin, mutta lopulta Augustinus erotti valtakunnan molemmista. Augustinuksen lopullisessa näkemyksessä Rooman valtakunnasta tuli maallinen valtakunta muiden maallisten valtakuntien rinnalle. Vaikka maallisilla valtakunnilla ei ollut Augustinukselle pelastushistoriallista merkitystä, ne olivat kuitenkin toisiinsa nähden hierarkkisia, sillä jotkut valtakunnat kykenivät luomaan oikeudenmukaisemman yhteiskunnan kuin toiset.

Asiasanat: uskonnonfilosofia, yhteiskuntafilosofia, varhaiskristillisyys, myöhäisantiikki, kirkkoisät, apologetiikka, dualismi, Rooman valtakunta, uskontoteologia

SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO.....	1
1.1. Johdattelu aiheeseen	1
1.2. Tutkimustilanteen kartoitus ja kysymyksenasettelu	4
1.3. Tutkimuksen rajaus, metodit ja rakenne	11
1.4. Lähdeaineiston esittely ja lähdekritiikki.....	13
1.5. Termien määrittely	15
2. AUGUSTINUS ENNEN DE CIVITATE DEIN KIRJOITTAMISTA.....	18
2.1. Nuori Augustinus.....	18
2.2. Luostariyhteisön isänä sekä piispana ja pappina toimiminen	23
3. DE CIVITATE DEIN JAKAUTUNUT MAAILMA	29
3.1. Kieli kommunikoinnin välineenä ja dualististen vastakkaisparien merkitys kahden yhteisön teologiassa	29
3.2. Civitas Dei ja civitas terrana	37
3.3. Miksi Augustinus jakoi ihmiskunnan?	48
4. AUGUSTINUKSEN HISTORIAKÄSITYS JA ROOMAN VALTAKUNTA....	58
4.1. Augustinuksen historiakäsitys.....	58
4.2. Rooman valtakunnan historiallinen ja teologinen asema.....	70
4.3. Rooman valtakunta suhteessa civitas terranaan ja muihin maallisiin valtakuntiin.....	79
5. LOPUKSI.....	88
 LÄHTEET.....	 97

1. JOHDANTO

1.1. Johdattelu aiheeseen

Antiikin Rooman yhteiskuntaa luonnehti pitkään uskonnollinen moniarvoisuus, joka oli luonnollinen seuraus valtakunnan monikulttuurisesta luonteesta. Klassisen roomalaisen uskonnon rinnalla vaikutti monia uskontoja ja kultteja.¹ Etenkin keisariajalla (27 eaa–395 jaa)² ympäri valtakuntaa levisi yhdessä kristinuskon kanssa monia Egyptistä, Syyrofoinikiasta ja Vähä-Aasiasta lähtöisin olevia kultteja.³ Uskontojen menestyksen takana oli roomalaisen uskontoperinteen avoin suhtautuminen uusille vaikutteille ja se, että perinteiseen uskontoon voitiin omaksua elementtejä sekä naapurikansoilta että entisiltä vihollisilta. Roomalaisille jumalat olivat periaatteessa kaikkialla samoja, vaikka niitä kutsuttiinkin eri nimillä. Toisaalta palvontamenojen suhteen roomalaiset olivat konservatiivisia, ja jos he eivät vaatineet, niin he ainakin toivoivat jumalia palvottavan esi-isiltä perittyjen tapojen mukaisesti.⁴ Myöhäisantiikin uskonnollisessa ilmapiirissä leimallista oli synkretismi eli uskontojen yhteen nivoutuminen monella tasolla. Kristinuskon kohdalla tämä tarkoitti erityisesti vaikutteita roomalaisesta uskontoperinteestä. On esitetty niiden kristillisten yhteisöjen marginalisoituneen, jotka eivät omaksuneet riittävän paljon aineksia roomalaisesta uskontoperinteestä.⁵ Kristinuskon ja roomalaisen uskontoperinteen suhdetta voidaankin luonnehtia Rooman kristillistymiseksi ja kristinuskon roomalaistumiseksi.⁶

Roomalainen yhteiskunta kohtasi kuitenkin perinteen vastaisen ilmiön, kun kristinuskon erotti itsensä vahvasti muista uskonnoista ja kiisti muiden uskontojen legitimitetin ja pelastuksellisen merkityksen.⁷ Näkyvin ilmenemismuoto tässä prosessissa oli kristittyjen kieltäytyminen uhraamasta perinteisille jumalille.⁸ Kristinuskon noustua näkyväksi osaksi kreikkalais-roomalaista yhteiskuntaa se kohtasi ulkoisen uhan ei-kristittyjen vihamielisyyden ja satunnaisten vainojen muodossa sekä sisäisen uhan

1 Engberg, Jacobsen & Ulrich 2014, 2–3.

2 Keisarius jatkui valtakunnan jakautumisen jälkeen vuonna 395 sekä lännessä että idässä, mutta tässä keisariajalla tarkoitetaan aikaa ennen valtakunnan jakautumista.

3 Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 19.

4 Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 251.

5 Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 309.

6 Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 330.

7 Engberg, Jacobsen & Ulrich 2014, 2.

8 Roomalaisessa uskontoperinteessä sekä eläinuhrit että kasvikunnan tuotteista valmistetut uhrin olivat tärkeitä. (Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 137.) Kristityt puolestaan korostivat Kristuksen sovitusuhrin ainutlaatuisuutta. Roomalaiset uhrin olivat inhon aihe kristityille kirjoittajille, jotka kuvasivat eläinuhrauksen verta, lihaa ja savua iljettäviksi. (Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 155–156.)

kilpailevien oppien ja suuntausten muodossa. Yhdessä nämä uhat vaaransivat uskonnon yhtenäisyyden ja tulevaisuuden.⁹ Tällaisessa yhteiskunnallisessa ja uskonnollisessa ilmapiirissä kehittyi kristillinen apologeettakirjallisuus, joka pyrki perustelemaan kristinuskon lähtökohtia ja oikeellisuutta sekä puolustamaan sitä. Jeremy M. Schott on todennut, että toisen vuosisadan puolivälissä useat kirjoittajat alkoivat laatia täysimittaisia apologioita kristinuskosta. Jotkut, kuten Quadratus (kuoli 129), Aristeides (kuoli 133/134), Justinos (n. 100–165), Athenagoras (n. 133–190), Teofilos (n. 120–190) ja Tertullianus (n. 155–240), osoittivat kirjoituksensa Rooman keisareille tai muille keisarillisille virkamiehille, toiveenaan, että perustellut puolustukset saattaisivat heikentää vainoja. Toiset, kuten Tatianus (n. 120–180) ja myöhemmin Klemens Aleksandrialainen (n. 150–215) kirjoittivat yleisemmin kreikkalaisille ja pyrkivät todistelemaan kristinuskon ylivoimaisuutta muihin perinteisiin verrattuna.¹⁰

Historiallisesti ja yhteiskunnallisesti apologeetat olivat kreikkalais-roomalaisen kulttuurin ihmisiä. He olivat toisaalta juurtuneet ja kouluttautuneet klassisen perinteen piirissä ja toisaalta osa uutta kristillistä yhteisöä, jonka he näkivät inhimillisen ihanteen täyttymyksenä. He vaikuttivat näiden kahden olemisen tavan rajalla ja toimivat epävakaa tilanteen väliensovittelijoina. Kuitenkin he näkivät itsensä vähemmistöryhmän edustajina ja lähettiläinä hallitsevassa, vihamielisessä kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. Apologeetat toimivat raamien sisällä ja pyrkivät puolustamaan kristinuskoa pakanoiden syytöksiä vastaan, käännyttämään koulutettuja pakanoita kristinuskoon ja vahvistamaan kristittyjen uskoa ja sitoutumista omaksumalleen elämäntavalle.¹¹ Kristittyjen omaksumassa juutalaisessa maailmankatsomuksessa historia näyttäytyi Jumalan tahdon ilmentymänä. Kaikki inhimillinen toiminta nähtiin osana suurta pelastushistoriallista kertomusta, jonka alku oli luomisessa, käännekohta lunastuksessa ja loppu viimeisessä tuomiossa. Myös maalliset valtakunnat olivat osa tätä pelastushistoriallista kertomusta.¹² Esimerkiksi Origenes (n. 184–253), Lactantius (n. 250–325) ja Eusebios (n. 275–339) asettivat Rooman valtakunnan osaksi Jumalan suunnitelman toteutumista. Lactantiuksen ja Eusebioksen mukaan uusi Konstantinuksen valtakunta perustui muinaisen "kristillisen"

⁹ Rhee 2005, 1.

¹⁰ Schott 2008, 2.

¹¹ Rhee 2005, 28–29.

¹² Tahkokallio 2009, 40.

teologian uudelleen löytämiseen.¹³ Valtakunta toimi apuvälineenä kirkon kasvulle ja kristittyjen lähetystehtävälle.¹⁴

200-luvulla Rooman valtakunta kohtasi monenlaisia koettelemuksia, joista on käytetty nimitystä "kolmannen vuosisadan kriisi". Tuona aikana Persia valtasi Antiokian, goottimerirosvot ryöstelivät Kreikkaa sekä Vähä-Aasiaa ja pohjoisen barbaarikansat ahdistelivat Galliaa, Italiaa ja Hispaniaa.¹⁵ Etelässä Rooman valtakunta taas joutui puolustautumaan afrikkalaisia heimoja vastaan. Epävakautta aiheutti myös lukuisat lyhytaikaiset keisarit ja vallananastajat. Myös valtiontalous oli ongelmissa, koska varoja kului valtavat määrät armeijoiden varustamiseen ja ylläpitämiseen, vihollisten lahjomiseen ja linnoitusten laajentamiseen.¹⁶ 300-luvulla Rooman valtakunta koki jonkinasteisen elpymisen, vaikka rajojen puolustaminen barbaarikansoilta kävi entistä haasteellisemmaksi. Jotkut barbaareista, erityisesti hunnit, pyrkivät asettumaan valtakunnan alueelle. Myös sisäiset levottomuudet ja vallananastusyrietykset koettelivat yhä valtakuntaa. Kristinuskoa puolestaan vaivasi opilliset erimielisyydet.¹⁷ On selvää, että nämä moninaiset ilmiöt saivat aikaan huolta valtakunnan tulevaisuudesta sekä pakanoiden että kristittyjen keskuudessa.

Huolimatta levottomista oloista Rooman valtakunta ei ollut neljännellä vuosisadalla missään vaiheessa lähellä romahdusta. Se oli edelleen varakas ja monessa mielessä tasapainoinen yhteiskunta. Varakkuudesta kertoo esimerkiksi se, että valtakunnan länsiosissa hallitsevassa asemassa oleva aristokratia oli keskimäärin viisi kertaa varakkaampi kuin ensimmäisellä vuosisadalla eläneet senaattorit.¹⁸ Valtakunnan ajateltiin yhä olevan niin suuri ja voimakas, että vuonna 410 länsigoottien toimesta tapahtunut Rooman hävittäminen oli shokki sekä kristityille että pakanoille. Esimerkiksi kirkkoisä Hieronymus (347–420) esitti tapahtuman jälkeen kysymyksen, voiko mikään enää pysyä turvassa, jos Rooman kaupunki voi tuhoutua.¹⁹ Muutama vuosi ennen goottien Rooman hävitystä kristillinen runoilija Prudentius (noin 348–413) puolestaan

¹³ Schott 2008, 167.

¹⁴ Schott 2008, 155.

¹⁵ Goldsworthy 2009, 152.

¹⁶ Christie 2011, 14.

¹⁷ Valtakunnan elpymisestä (Brown 2006, 34.) Rajojen puolustamisesta, levottomuuksista ja kristinuskon opillisista erimielisyyksistä (Christie 2011, 30–32.)

¹⁸ Brown 1971, 34.

¹⁹ Kahlos 2004, 65. Tieto löytyy Hieronymuksen kirjeestä 123.7.

oli todennut viitaten toiseen puunilaissotaan, jossa Hannibal (247 eaa–183/181 eaa) terrorisoi Rooman valtakuntaa, ettei samanlainen onnettomuus ollut enää mahdollinen valtakunnan kristillistymisen vuoksi. Kuitenkin vuonna 410 Alarik (n. 370–410) onnistui siinä, missä Hannibal oli epäonnistunut satoja vuosia sitten.²⁰

Gootit hävittivät Roomaa kolmen päivän ajan, ja vaikka hävitys ei itsessään ollut tuhoisa, oli sen symbolinen merkitys suuri.²¹ Hävityksellä oli tärkeä psykologinen vaikutus sekä pakanoihin että kristittyihin. Sen seurauksena vahvistui kaksi vastakkaista dialektista näkemystä Rooman valtakunnan roolista, kohtalosta ja merkityksestä suhteessa kristinuskoon. Oppineet pakanat pitivät onnettomuutta perinteisten jumalien vihan ilmentymänä kun taas kristityt apologeetat tulkitsivat sen jumalallisena rangaistuksena ei-kristityille roomalaisille.²² Merkittävin apologeetta tässä kiistassa oli Augustinus (354–430), jonka teos *De civitate Dei* syntyi vastauksena syytöksiin, joiden mukaan Rooman valtakunnan tuho oli kristittyjen syytä.²³ Teos merkitsi kattavaa välienselvittelyä perinteisen kreikkalais-roomalaisen kulttuurin ja kristinuskon välillä.²⁴ Augustinuksen johtoajatuksena teoksessa oli kaksi kaupunkia tai valtiota, joista hän käytti nimitystä *civitas Dei* ja *civitas terrana*.²⁵ Tämä jako toimi kehyksenä, jonka valossa hän tarkasteli monia kirjassa esiintyviä teemoja, kuten ihmiskunnan historiaa, yhteiskuntien merkitystä, lakia ja oikeutta sekä rauhaa ja sotaa.²⁶

1.2 Tutkimustilanteen kartoitus ja kysymyksenasettelu

Augustinus vaikutti merkittävästi sekä aikalaistensa että myöhemmän ajan kristilliseen maailmankuvaan ja ajatteluun. Hän toimi kriitikkona ja välittäjänä keskiajalle ja modernille ajalle. Augustinuksen ajatukset järjen ja uskonnon suhteesta loivat pohjaa yliopistojen teologialle ja filosofialle. Myös reformaatioissa 1500-luvulla sekä protestantit että katoliset vetosivat suuressa mittakaavassa Augustinuksen teksteihin näkemyksissään. Augustinuksen ajattelun tutkiminen on tärkeää, sillä se auttaa

²⁰ Mommsen 1951, 368.

²¹ Kahlos 2004, 65.

²² Papadopoulos S.a. 1.

²³ Augustinus (427) 1968, 2:69.

²⁴ Koskeniemi 2003, 13.

²⁵ Harmless esittää *civitas Dei*n ja *civitas terrana*n kaupunkeina tai valtioina. Tässä tutkimuksessa esitän ne kuitenkin jatkossa pääasiassa yhteisöinä kaupungin tai valtion sijaan. Perustelut yhteisö-termin käytölle ovat johdannon lopussa olevassa termienmäärittelyosiossa.

²⁶ Harmless 2010, introduction xvi.

ymmärtämään myöhemmän ajan Euroopan kehitystä. Augustinus on myös portti roomalaiseen maailmaan ja kulttuuriin. Hänen kirjoituksensa ovat merkittävä lähde tutkittaessa myöhäisantiikin yhteiskunnallista historiaa.²⁷

Vaikka Augustinusta on tutkittu paljon, eivät kaikki osa-alueet hänen ajattelussaan ole saaneet samassa määrin huomiota kuin toiset, mikä on ymmärrettävää hänen valtavan laajan tuotantonsa huomioon ottaen. Augustinus-tutkimuksella on pitkät perinteet. Harmless on todennut, että vanhemmalle Augustinus-tutkimukselle oli ominaista organisoida Augustinuksen tuotantoa käyttäen hyväksi systemaattisen teologian kategorisointeja. Tällainen hahmottelu on kuitenkin ongelmallista, sillä se esittää Augustinuksen systemaattisena teologina ja tempaisee tekstit irti asiayhteyksistä ja monista konteksteista.²⁸ Uudempi Augustinus-tutkimus on pyrkinyt tarkastelemaan Augustinuksen teologiaa monipuolisemmin ja asettamaan hänet vankemmin oman aikansa ilmapiiriin ja sen moniin konteksteihin. Tämä tutkimus asettuu osaksi uudemman Augustinus-tutkimuksen moninaista kenttää, jossa uudet löydökset lähdeaineistossa tarjoavat mahdollisuuden ymmärtää entistä paremmin myöhäisantiikin monimuotoista maailmaa ja Augustinuksen persoonaa. Tutkimuskysymykset muodostavat kaksiosaisen kokonaisuuden, mutta ovat kuitenkin yhteydessä toisiinsa. Tarkastelen tutkimuskysymyksiä Augustinuksen kehittyvän ajattelun näkökulmasta. Ensimmäisessä osassa tutkin kirjoitetun kielen ja dualististen vastakkaisparien merkitystä *De civitate Dei* teologiassa. Lisäksi tutkin, miten Augustinus jakoi ihmiskunnan ja miksi hän jakoi sen siten kuin se *De civitate Dei*ssä esiintyy. Tutkimuksen toisessa osassa selvitän Augustinuksen historiakäsitystä ja sitä, miten Rooman valtakunta sekä muut maalliset valtakunnat sijoittuvat tähän käsitykseen. Erosiko mahtava Rooman valtakunta muista maallisista valtakunnista Augustinuksen ajattelussa?

Tutkimuskysymysten teemoilla on yhteys toisiinsa, sillä ne linkittyvät Augustinuksen näkemykseen maailmasta kokonaisuutena. Lähestyn tutkimuskysymyksiä Augustinuksen henkilökuvan kautta, koska Augustinuksen elämäнкаari tarjoaa oleellisen ja vähemmän tutkitun perspektiivin tutkimuskysymyksien muodostamaan kokonaisuuteen. Kun Augustinuksen elämäнкаari otetaan huomioon, voidaan

27 Chadwick 2001a, 1–5.

28 Harmless 2010, introduction xii–xiv.

tutkimuskysymyksiä tarkastella ymmärrettävästi myös ajallisen muutoksen näkökulmasta eli huomioida mahdollinen kehitys Augustinuksen ajattelussa ja tutkimuskysymysten teemoissa. Jotta tutkittavaa aihetta voidaan tarkastella pätevästi Augustinuksen henkilökuvan kautta, oleellisia ovat Augustinuksen nuoruuden elämäkokemukset ennen hänen kastetta ja toisaalta kypsemmän Augustinuksen kokemukset Hippon piispana ja pappina sekä luostariyhteisön perustajana. Myös myöhäisantiikin yhteiskunnallisesti moninainen ja ristiriitainen ilmapiiri on otettava huomioon. Edellä esitetty näkökulma on mielenkiintoinen ja tärkeä myös siksi, koska Augustinuksen teologian tutkiminen hänen elämänsä varrelle sijoittuvien kokemusten ja ajallisen muutoksen näkökulmasta on jäänyt vähemmälle huomiolle Augustinus-tutkimuksessa. Kuitenkin Augustinuksen kokemuksilla voidaan olettaa olleen tärkeä yhteys hänen ajattelunsa muotoutumiseen ja kehitykseen. Myös Rooman valtakunnan roolin tutkiminen suhteessa kahteen yhteisöön Augustinuksen ajattelussa on jossain määrin jäänyt tutkimuksessa vähemmälle huomiolle siitäkin huolimatta, että kristinusko syntyi Rooman valtakunnassa, ja kristinuskon ja Rooman valtakunnan välillä voidaan ajatella olleen jonkinlainen viha-rakkaussuhde. Rooman valtakunnan aseman, merkityksen ja kohtalon tunteminen on hedelmällistä Augustinuksen maailmankuvan ja historiakäsityksen ymmärtämiselle. Myös tämän osa-alueen tutkimusta voidaan peilata hänen henkilökuvaansa ja huomioida ajallinen näkökulma eli tarkastella Augustinuksen ajattelun kehittymistä hänen kokemustensa ja elämänsä kautta. Edellä esitetty näkökulma on tärkeä, koska se auttaa ymmärtämään Augustinuksen persoonan ja teologian suhdetta sekä toisaalta myös maailmaa, jossa Augustinus vaikutti.

Augustinusta on tutkittu paljon ja eri kielialueilla. Tässä työssä käytetty tutkimuskirjallisuus koostuu pääosin englanninkielisestä tutkimuksesta. Kattavat kokonaisesitykset Augustinuksen teologiasta ovat tehneet esimerkiksi Carol Harrison teoksessa *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*²⁹ ja Gerald Bonner teoksessa *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*³⁰. Kattavan esityksen Augustinuksen henkilökuvasta puolestaan on tehnyt Peter Brown klassikkoteoksessaan *Augustine of Hippo: A Biography*³¹. Brownin teos on julkaistu alunperin vuonna 1967,

29 Harrison 2000.

30 Bonner 2002.

31 Brown 1967 ja 2000.

mutta siitä on ilmestynyt myös uudistettu, joiltain osin päivitetty versio vuonna 2000. Muita merkittäviä Augustinuksen henkilökuvaa käsitteleviä teoksia ovat Henry Chadwickin *Augustine of Hippo: A Life*³² ja Serge Lancelin *Saint Augustine*³³. Augustinuksen reseptiota myöhemmille polville puolestaan ovat tutkineet kattavasti esimerkiksi Etienne Henri Gilson ja Henri-Irénée Marrou. Lisäksi Karla Pollmannin ja Willemien Ottenin toimittama *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*³⁴ on kattava läpileikkaus Augustinuksen reseptioon.

Tämän tutkimuksen kannalta on erityisen tärkeää tuntea *De civitate Dei* tutkimustraditiota. *De civitate Dei* tutkimuksen kannalta merkittävä varhainen teos on R.A. Markuksen klassikko *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*³⁵, joka käsittelee Augustinuksen käsityksiä yhteiskunnasta ja historiasta peilaten niitä hänen teologiaansa etenkin kahden yhteisön osalta. Vaikka teos on julkaistu vuonna 1970, monet sen teemat ja havainnot ovat edelleen merkityksellisiä tämän päivän tutkimuksen valossa. Vielä vanhempi, 1950-luvulla julkaistu Theodore E. Mommsenin artikkeli *St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God*³⁶ on sekin oleellinen tämän tutkimuksen kannalta, koska se käsittelee *De civitate Dei* taustoja. Uudemman Augustinus-tutkimuksen kannalta erityisen merkittävä seikka on uudet löydökset lähdeaineistossa. Johannes Van Oort on todennut, että toisen maailmansodan jälkeen on tehty useita löydöksiä varhaisen kristinuskon, Jeesuksen aikaisen juutalaisuuden, gnostilaisuuden ja manikealaisuuden saralla.³⁷ Tämän tutkimuksen kannalta nämä ovat merkityksellisiä, koska monilla myöhäisantiikissa vaikuttaneilla perinteillä oli vaikutusta Augustinuksen teologiseen ajatteluun. Myös Augustinuksen ennen tuntemattomia tekstejä on löydetty kahteen otteeseen 1900-luvun loppupuolella. Vuoden 1975 löytöjä kutsutaan Divjakin kirjeiksi³⁸

32 Chadwick 2009.

33 Lancel 2002.

34 Pollmann & Willemien 2014.

35 Markus 1970.

36 Mommsen 1951.

37 Van Oort 1997, 157.

38 Vuonna 1975 Johannes Divjak löysi 1400-luvulta peräisin olevan käsikirjoituksen Marseillen Bibliothèque municipalesta. Tutkiessaan tekstiä Divjak havaitsi, että se sisälsi Augustinuksen 29 kirjettä, joista 27 oli ennen tuntemattomia. Nämä kirjeet tunnetaan nykyisin Divjakin kirjeinä ja ne kertovat yksityiskohtia ennen tuntemattomista tapahtumista sekä Augustinuksen toiminnasta piispana hänen elämänsä viimeisinä vuosikymmeninä. (Peter Brown on the Dolbeare Sermons and Divjak Letters. The Mystical Geek. <http://mystical.agustinon-gpinoy.net/archives/83>)

ja vuoden 1990 löytöjä Dolbeanin saarnoiksi³⁹, löytäjiensä mukaan. Molemmat löydökset ovat nostaneet Augustinus-tutkimusta ajankohtaiseksi. Tästä kertoo esimerkiksi Brownin uudistettu Augustinuksen elämänkerta, jossa on uusia löytöjä käsittelevä epilogi.

Keskeinen teos *De civitate Dei* nykytutkimuksessa on Christopher Hornin *Augustinus, De civitate Dei*⁴⁰, jonka artikkelit esittävät erilaisia näkökulmia *De civitate Dei* tutkimukseen. Esimerkiksi Van Oortin artikkeli *Civitas Dei–terrena civitas: The Concept of The Two Antithetical Cities and Its Sources*⁴¹ tarkastelee kahden yhteisön konseptia ja teologisia piirteitä edellä kuvattujen uusien löydösten näkökulmasta. Ernest L. Fortin artikkeli *Justice as the Foundation of the Political Community: Augustine and his Pagan Models*⁴² puolestaan tarkastelee *De civitate Dei*ä kirjana oikeudesta siten kuin konsepti ymmärrettiin kristillisessä lännessä. Myös Donald X. Burtin artikkeli *Cain's City: Augustine's Reflections on the Origins of the Civil Society*⁴³ lähestyy Augustinusta melko samankaltaisesta näkökulmasta. Burt tutkii Augustinuksen ajatuksia valtiosta instituutiona. Kaikki kolme artikkelia ovat oleellisia tämän tutkimuksen kannalta. Van Oortin artikkeli on oleellinen yhteisöjä tutkittaessa ja Fortin sekä Burtin artikkelit tutkittaessa Rooman valtakunnan ja muiden valtakuntien asemaa Augustinuksen ajattelussa.

Uudempi Augustinus-tutkimus on lähestynyt Augustinusta myös esimerkiksi lingvistiikan näkökulmasta. Tässä kategoriassa Brian Stock teoksessa *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*⁴⁴ tarkastelee Augustinuksen pyrkimystä muodostaa teoreettinen perusta lukemiskulttuurille. Brenda Deen Schildgenin artikkeli *Augustine's Answer to Jacques Derrida in the Doctrina Christiana*⁴⁵ taas käsittelee Augustinuksen käsityksiä raamatuntulkittamisesta. Sabine

39 Vuonna 1990 Francois Dolbean löysi 1400-luvun lopulta peräisin olevan käsikirjoituksen Mainzin kaupunginkirjastosta, joka sisälsi joukon Augustinuksen saarnoita, jotka hän oli pitänyt Karthagossa syksyllä ja kesällä 397 eli piispanvirkansa alkutaipaleella, sekä saarnoita, jotka hän oli pitänyt talvella ja keväällä 403–404. (Peter Brown on the Dolbean Sermons and Divjak Letters. The Mystical Geek. <http://mystical.agustinon-gpinoy.net/archives/83>)

40 Horn 2010.

41 Van Oort 1997.

42 Fortin 1997.

43 Burt 1997.

44 Stock 1996.

45 Schildgen 1994.

MacCormackin *The Shadows of poetry: Vergil in the Mind of Augustine*⁴⁶ puolestaan tarkastelee Vergiliuksen roolia Augustinuksen kielellisen tekstin muotoilijana ja ajatusten innoittajana. Nämä teokset tarjoavat uusia perspektiivejä Augustinus-tutkimukseen ja ovat oleellisia etenkin tämän tutkimuksen teemojen osalta, koska tutkimuksessa käsitellään kielen ja vastakkaisparien merkitystä Augustinuksen teologiassa.

Pitkään suosittu näkökulma Augustinus-tutkimuksessa on ollut poliittinen ja yhteiskunnallinen näkökulma, vaikkei Augustinuksen kirjoitukset ole itsessään poliittisia. R.W. Dyson on todennut, että Augustinuksen työt ovat teologisia, pastoraalisia ja hartaudellisia. Hän ei tarjoa yhdessäkään niistä poliittista filosofiaa. Augustinuksen kirjoitukset ovat pohjimmiltaan uskonnollista kirjallisuutta. Kuitenkin hänen ideansa ovat merkittävimpiä vaikuttajia keskiaikaisen poliittisen ajattelun kehityksessä.⁴⁷ Yhteiskunnallista ja poliittista näkökulmaa Augustinus-tutkimukseen ovat tuoneet edellä mainittujen Markuksen, Fortin ja Burtin lisäksi Herbert A. Deane teoksessa *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*⁴⁸ sekä Dyson teoksessa *St. Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*⁴⁹. Vaikka tässä tutkimuksessa ei tarkastella Augustinuksen teologiaa varsinaisesti poliittisesta näkökulmasta, on poliittinen näkökulma jossain määrin oleellinen ainakin pohdittaessa Rooman valtakunnan ja ylipäänsä maallisten valtakuntien asemaa Augustinuksen ajattelussa.

Augustinusta tutkittaessa on tärkeää tuntea myös varhaisen kristinuskon tutkimustraditiota. Varhaisen kristinuskon historian keskeisiä tutkimusteoksia ovat esimerkiksi Henry Chadwickin *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*⁵⁰ sekä Margaret M. Mitchellin ja Frances M. Youngin *Origins to Constantine*⁵¹. Myös Brownin *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200–1000*⁵² sekä *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*⁵³ ovat keskeisiä teoksia tässä kategoriassa. Varhaisen kristinuskon teologiaan keskittyviä teoksia ovat

46 MacCormack 1998.

47 Dyson 2006, 5.

48 Deane 1963.

49 Dyson 2006.

50 Chadwick 2001.

51 Mitchell & Young 2006.

52 Brown 1997.

53 Brown 1972.

puolestaan Frances Youngin, Lewis Ayresin ja Andrew Louthin *The Cambridge History of Early Christian Literature*⁵⁴ ja Philip F. Eslerin *The Early Christian World*⁵⁵. Varhaisen kristinuskon tuntemisen ohella myöhäisantiikin yhteiskunnan tunteminen on erityisen tärkeää tämän tutkimuksen onnistumisen kannalta, koska Augustinuksen ajattelua hänen henkilökuvansa kautta ei voida tarkastella tyhjiöstä käsin vaan myöhäisantiikin viitekehyksen sisältä. Myöhäisantiikin yhteiskunnan varhaisempaa tutkimusta edustavat Brownin *The Making of Late Antiquity*⁵⁶ ja jo edellä mainittu *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. Hieman uudemman tutkimuksen kannalta merkittäviä teoksia ovat esimerkiksi Gerald Bonnerin *The Extinction of Paganism and the Church Historian*⁵⁷ ja James J. O'Donnellin *The Demisen of Paganism*⁵⁸. Tuoretta tutkimusta edustaa Armin Langen, Eric M. Meyersin ja Bennie Reynoldsin toimittama kokoelmateos *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*⁵⁹, Maijastiina Kahloksen *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures C. 360–430*⁶⁰ ja William Harmlessin *Augustine and the Catechumenate*⁶¹. Näistä erityisesti Harmlessin ja Kahloksen teokset ovat tärkeitä, koska ne käsittelevät tämän tutkimuksen kannalta oleellisia teemoja nimenomaan Augustinuksen näkökulmasta. Harmless käsittelee Augustinusta saarnaajana ja kasteoppilaiden opettajana. Teos on merkittävä myös siksi, että se käsittelee aihetta uusien Augustinus-löydösten valossa. Kahlos puolestaan tarkastelee kristillistä identiteettiä neljännellä ja viidennellä vuosisadalla vastakkaisparien käsitteen kautta, ja hänen yhtenä huomion kohteenaan on *De civitate Dei*.

Myöhäisantiikin yhteiskunnan lisäksi tutkimuksen kannalta on oleellista tuntea jonkin verran myös Pohjois-Afrikan kristillisyyttä, koska Augustinus oli kotoisin roomalaisesta Afrikasta ja toimi siellä myöhemmin pappina sekä piispana yli 30 vuoden ajan aina kuolemaansa asti. Augustinuksen persoonan ja ajatusten muotoutumisessa Pohjois-Afrikka näyttelee olennaista osaa. Brownin jo mainittu klassikko *Augustine of Hippo: A Biography* käsittelee Augustinuksen henkilökuvan ohella kattavasti myös Pohjois-Afrikan kristillisyyttä. Myös Brownin uudempi teos *Through the Eye of a Needle:*

54 Young, Ayres & Louth 2004.

55 Esler 2000.

56 Brown 1978.

57 Bonner 1984.

58 O'Donnell 1979.

59 Lange, Meyers & Reynolds 2011.

60 Kahlos 2007.

61 Harmless 2014.

*Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*⁶² sekä Serge Lancelin *Saint Augustine* ovat tärkeitä teoksia roomalaisen Afrikan ymmärtämisessä.

Koska tässä tutkimuksessa merkittävässä roolissa on Augustinuksen historiakäsitys, on hyvä tuntea Augustinuksen ajan historian tutkimusta etenkin kristittyjen historioitsijoiden näkökulmasta. Augustinuksen ajan historian tutkimusta on käsitelty esimerkiksi Ernst Breisach teoksessa *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*⁶³, G. Marascon useita kirjoittajia sisältävä kokoelmateos *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century AD*⁶⁴ sekä Schildgenin teos *Divine Providence: A History: The Bible, Vergil, Orosius, Augustine and Dante*⁶⁵. Lopuksi varhaisen kristikunnan luostarilaitoksen tunteminen on myös tärkeää tutkimuksen kannalta, koska Augustinuksen luostari ilmensi jossain määrin hänen persoonaansa ja ajatusmaailmaansa. Augustinus perusti oman luostariyhteisönsä ennen *De civitate Dei*n kirjoittamista, joten sen rooli on oleellinen tutkittaessa *De civitate Dei*tä Augustinuksen henkilökuvan kautta. Varhaisen luostarilaitoksen kannalta keskeisiä teoksia ovat Harmlessin kokonaisesitys *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*⁶⁶ sekä läntisen kristikunnan luostarilaitokseen keskittyvä Conrad Leyserin teos *Authority and Ascetism from Augustine to Gregory the Great*⁶⁷. Myös Bernard McGinnin kristillistä mystiikkaa⁶⁸ käsittelevä klassikko *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*⁶⁹ on oleellinen, koska kristillinen mystiikka oli tärkeä osa luostarilaitoksen kehitystä. Teoksessa McGinn käsittelee kattavasti myös Augustinuksen suhdetta mystiikkaan.

1.3 Tutkimuksen rajaus, metodit ja rakenne

Augustinus oli niin tuottelias kirjailija, että yksittäisen tutkijan on mahdoton tutustua hänen koko tuotantoonsa. Hänen tuotantonsa enemmistön muodostaa noin 800 saarnaa

62 Brown 2013.

63 Breisach 2007.

64 Marasco 2003.

65 Schildgen 2012.

66 Harmless 2004.

67 Leyser 2011.

68 Kristillistä mystiikkaa voidaan lyhyesti ja yksinkertaistaen kuvata uskonnollisena toimintana, jossa pyrittiin suoraan yhteyteen Jumalan kanssa.

69 McGinn 2000.

ja 400 kirjettä, mutta hänen lukuisia aiheita käsittelevät tutkielmansa ovat usein luetuimpia hänen tuotannostaan.⁷⁰ Tässä tutkimuksessa keskitytään *De Civitate Deissä* ilmeneviin näkemyksiin Augustinuksen ajattelussa, koska se oli viimeinen hänen valmiista teoksistaan ja käsittelee tutkimusaihetta huomattavasti laajemmin ja kattavammin kuin fragmentaariset katkelmat, joita hänen aiemmissa kirjoituksissaan esiintyi. On myös perusteltua olettaa, että Augustinuksen ajattelu oli *De civitate Dein* aikaan kehittynyt valmiimmaksi verrattuna joihinkin aiempiin kirjoituksiin, joissa hänen näkemyksensä vasta hakivat lopullista muotoaan. Kuitenkin esimerkiksi Divjakin kirjeet ja Dolbeanin saarnat ovat oleellisia Augustinuksen henkilökuvan ja kehittyvän ajattelun ymmärtämisessä.

Tutkimus on kvalitatiivista, sillä siinä pyritään ymmärtämään Augustinuksen ajattelua sen maailman kautta, jossa hän vaikutti sekä ottamaan huomioon hänen henkilökohtaiseen elämäänsä liittyviä tapahtumia ja kokemuksia, joilla on saattanut olla vaikutusta hänen ajatteluunsa tutkimuskysymysten kannalta. Lisäksi tutkimuksessa pyritään pääsemään sisälle Augustinuksen ajatteluun perehtymällä ja analysoimalla tarkasti *De civitate Dein* tekstiä siltä osin kuin se on oleellista ja samalla muodostamaan kokonaiskuvan tekstin osista. Tästä syystä tutkimuksessa on hermeneuttinen ulottuvuus, sillä tutkimustulokset muodostuvat yksittäisten tekstinosien ja laajemman kokonaisuuden vuorovaikutuksena. Lopputuloksen kannalta oleellisempaa on kuitenkin se, mitä Augustinus tarkoitti kuin jokin yksittäinen lause tai sanamuoto hänen tekstissään. Tästä syystä kokonaiskuvan hahmottamisen kannalta tärkeitä ovat myös muut Augustinuksen kirjoitukset, kuitenkin vain siinä määrin kuin ne auttavat tulkitsemaan *De civitate Deit*ä ja tutkimusongelmia.

Tutkimus koostuu taustaluvusta ja kahdesta laajemmasta käsittelyluvusta. Taustaluvussa käsitellään Augustinuksen elämänvaiheita ennen *De civitate Dein* kirjoittamista ja pyritään löytämään sellaisia elementtejä hänen elämästään, joilla oli vaikutusta hänen myöhempään teologiaansa tutkimuskysymysten näkökulmasta. Taustaluku on jaettu Augustinuksen varhaisempiin elämänvaiheisiin ja kypsemmän Augustinuksen kokemuksiin perustamastaan luostarilaitoksesta ja piispana sekä pappina toimimisesta. Ensimmäisessä käsittelyluvussa tutkitaan ensin Augustinuksen näkemystä kielestä ja

70 McGinn 2000, 229.

vastakkaispareista sekä niiden merkitystä hänen teologiaansa. Tämän jälkeen käsitellään civitas Dein / civitas terranan vastakkainasettelun teologiaa ja sitä, miksi Augustinus jakoi maailman siten kuin jako esitetään *De civitate Dei*ssä. Tutkimuksen toisessa käsittelyluvussa tutkitaan ensin Augustinuksen historiakäsitystä yleisesti, sitten Rooman valtakunnan asemaa hänen historiakäsityksessään sekä valtakunnan suhdetta civitas terranaan ja muihin maallisiin valtakuntiin.

1.4 Lähdeaineiston esittely ja lähdekritiikki

De civitate Dei syntyi vuosien 413–425 aikana.⁷¹ Augustinus oli 59-vuotias aloittaessaan työn ja 72-vuotias saadessaan sen valmiiksi.⁷² Teos oli Augustinuksen viimeinen valmistunut työ, vaikka hän jatkoi kirjoittamista sen jälkeenkin. *De civitate Dei*ssä Augustinus keskusteli laajasti kreikkalais-roomalaisen kulttuurin ja historian kanssa. Teosta lukiessa käy nopeasti selväksi, että Augustinuksen tietämys antiikin historiasta, kulttuurista ja eri aikakausien ajattelijoista oli vaikuttava. Augustinuksen tavasta kirjoittaa on myös helppo huomata, että teos oli kirjoitettu yleisölle, joka tunsi aikakauden maailmankuvan ja jolla oli myös vähintäänkin jonkinlainen tietämys antiikin historiasta ja merkkihenkilöistä. Nykylukijan näkökulmasta teos onkin melko vaikeaselkoinen, ja sen kokonaisvaltainen ymmärtäminen edellyttää antiikin maailman tuntemusta.

Kristillinen apologeettakirjallisuus on sukua muinaiselle puolustuspuheelle, jonka tunnetuin esimerkki on Platonin (n. 427–347 eaa) kirjoittama *Sokrateen puolustuspuhe*. Kristilliset apologeettakirjoitukset esittivät näkemyksensä *Sokrateen puolustuspuheen* tavoin samaan aikaan sekä puolustuksellisesti että hyökkäävästi.⁷³ *De civitate Dei* jakaantuu apologeettisen perinteen mukaisesti refutaatioon, jossa Augustinus pyrki kumoamaan vastapuolen opit ja demonstraatioon, jossa hän esitteli kristinuskon näkemyksen maailmasta. *De civitate Dei* on verrattu argumentoinnin suhteen Lactantiuksen *Divinae institutiones*⁷⁴ (uskonoppi) -teokseen ja Eusebios Kesarealaisen kaksoisteokseen *Evangelike proparaskeue* (evankelinen valmistaminen) ja *Evangelike*

⁷¹ McGinn 2000, 229.

⁷² Chadwick 2001a, 103.

⁷³ Engberg, Jacobsen & Ulrich 2014, 81.

⁷⁴ *Divinae institutiones* merkitsi vedenjakajaa apologeettakirjallisuudessa, sillä Lactantius ei ainoastaan vastannut pakanoiden kritiikkiin, vaan pyrki esittämään systemaattisen esityksen kristinuskon teologiasta. Kuten Augustinus myöhemmin, Lactantius kirjoitti koulutettu yleisö mielessään. (Schott 2008, 80.)

apodeiksis (evankelinen todistaminen)⁷⁵. Molemmat kirjoittajat pyrkivät teoksissaan perusteellisesti selvittämään välejään pakanallisen kulttuurin kanssa.⁷⁶ Tutkittaessa Augustinuksen teologiaa ajallisen perspektiivin näkökulmasta on oleellista huomioida apologeettakirjallisuudelle tyypillinen kahtiajakautunut esitystapa.

*De civitate Dei*ä luettaessa on hyvä pitää mielessä keskiaikaisen kirjallisuuden erityispiirteet, jotka pätevät myös myöhäisantiikkiin. Keskiaikaiset teokset oli usein tarkoitettu ensisijaisesti ääneen luettaviksi, esitettäväksi yleisön edessä tai jopa laulettaviksi. On selvää, ettemme suoraan pääse käsiksi tällaisiin esitystilanteisiin, mutta siitä huolimatta on hedelmällisempää tarkastella keskiajan kirjallisuutta niiden keskiaikaisesta asemasta, luonteesta ja merkityksestä käsin kuin pyrkiä sovittamaan niitä nykyaikaisiin kategorioihin. Keskiaikaisiin tekstilajeihin liittyivät tietyt konventiot niin muodossa, sisällössä ja tyyllissäkin.⁷⁷ Näin oli myös *De civitate Dei*ssä. Monet editoijat ja kääntäjät ovat kommentoineet *De civitate Dei*n lukemisen haastavuutta, joka johtuu tyylin ja rakenteiden vaihtuvuudesta. Kaikki toisto ja jokainen harkitusti työstetty kohta oli tarkoitettu auttamaan pakanoita pääsemään yli järkytyksestä, joka syntyi, kun heidän moraalinen, intellektuaalinen ja poliittinen perinteensä kääntyi heitä vastaan.⁷⁸

Vaikka Augustinus mielletään usein lahjakkaaksi kirjoittajaksi, tunsivat aikalaiset hänet ennen kaikkea puhujana⁷⁹. Suurin osa hänen kirjoituksistaan syntyikin sanelemalla kirkolle työskentelevän pikakirjoittajan läsnäollessa.⁸⁰ Augustinuksen lauseet ovat usein melodisia. Niissä on riimit, alkusointu, pitkä ketju tasapainottavia antiteesejä ja kaikenlaisia koristeellisia ilmaisuja. Hänen sanavalintansa myös rutiininomaisesti leikittelevät kompleksisilla mielikuvilla, joista jotkut ammentavat Raamatusta ja jotkut ympärillä olevasta maailmasta. Ideat liikkuvat mukana yhtä paljon metaforien kuin logiikankin kautta. On selvää, että Augustinuksen latinankielinen teksti voidaan kääntää englannin kielelle vain karkeasti. Kuten monet latinan puhujat, Augustinus oli kiintynyt

⁷⁵ Eusebioksen työ oli vastaus kristinuskon kritiikille. *Evangelike proparaskeue* oli tarkoitettu pääasiassa kreikkalaisille ja *Evangelike apodeiksis* juutalaisille. (Schott 2008, 154.)

⁷⁶ Kahlos 2004, 65–66.

⁷⁷ Niiranen 2009, 59.

⁷⁸ Hollingworth 2010, 65.

⁷⁹ Augustinuksen pitäessä saarnoja kuulijat osallistuivat julistukseen aikakauden tavan mukaisesti esimerkiksi taputtamalla käsiään, tömistelemällä jalkojaan ja välihuudoilla. Yleisön reagoinnin eli palautteen perusteella Augustinus saattoi kehittää saarnaa eteenpäin. (Puro 2005, 52; Ks. myös Sariola 1972, 86.)

⁸⁰ Harmless 2010, introduction xi.

pitkiin ja mutkitteleviin lauseisiin. Vaikka ne voitaisiinkin sovittaa englannin kieleen, se kuulostaa usein kömpelöltä ja vaikeatajuiselta, kun taas alkuperäinen latina kuulostaa huomattavasti huolitellummalta ja selkeämmältä. Latinan kieli on toisaalta jossain määrin sanaköyhää, mikä tarkoittaa sitä, että yksittäisillä sanoilla voi olla monia merkityksiä.⁸¹ Tässä tutkimuksessa tehdään vertailua alkuperäisen latinankielisen version ja englanninkielisen käännöksen kanssa. Mikäli tutkimuksen kannalta oleellisia termejä on käännetty suomeksi, vertaillaan myös niitä merkitykseltään parhaimpien ja kuvaavimpien ilmaisujen esittämisessä. Tutkimuksessa käytetyt Augustinuksen suorat lainaukset käännetään omin sanoin suomen kielelle.

1.5 Termien määrittely

Myöhäisantiikin maailma vilisee sille tyypillistä termistöä, ja latinankieliset termit on usein käännetty eri maissa tai eri tutkimuksissa eri tavoin. Tämän vuoksi on järkevää määritellä joitain termejä etukäteen tutkimuksen hahmottamisen helpottamiseksi ja tutkimusta tukevien esitystapojen ilmaisemiseksi. Tutkimuksen kannalta oleellisimmat termit ovat *civitas Dei* ja *civitas terrana*, joiden käännöksissä esiintyy eroavaisuuksia. Perinteisesti *civitas* on käännetty joko valtio- tai kaupunkipainotteisen tulkintatavan mukaan. Esimerkiksi perinteisessä saksankielisessä käännöksessä teoksen nimi on käännetty termillä *Gottesstaat*, joka viittaa valtiopainotteiseen tulkintaan, kun taas esimerkiksi Italiassa teos on käännetty nimellä *Città di Dio* ja englannissa nimellä *City of God*, jotka molemmat viittaavat kaupunkipainotteiseen tulkintaan. Suomenkielinen Heikki Koskenniemen (lukujen 1–10) käännös esiintyy myös *Jumalan valtio* -nimellä.⁸²

Latinan kielessä sanalla *civitas* on useita merkityksiä. Se voi viitata kansalaisten yhteisöön, kaupunkiin tai alueeseen, kuten valtio, jossa joukko kansalaisia elää. Suurin osa näistä merkityksistä on löydettävissä *De civitate Dei*stä. Esimerkiksi kohdassa XV:VIII Augustinus sanoi, että *civitas* ei ole mitään muuta kuin joukko ihmisiä, jotka pitää yhdessä yhteisöllinen side. Tässä kohdassa *civitas* voidaan tulkita samaksi kuin yhteiskunta tai yhteisö. Kohdassa XIV:I Augustinus puolestaan käytti *civitas* ja *societas* -termejä toistensa synonyymeinä sanoessaan, ettei ole olemassa kuin kaksi yhteisöä, joita voidaan kutsua kaupungeiksi. Muualla Augustinus rinnastaa *civitaksen* termeihin

⁸¹ Harmless 2010, introduction xix–xx.

⁸² Kahlos 2004, 66.

kuten *urbs* (kaupunki), *regnum Dei* (Jumalan valtakunta) tai *populus Dei* (Jumalan ihmiset/kansa). On myös huomattava, että Augustinukselle *civitas* tarkoitti samaa kuin kreikan *polis*, eli yhteisöä tai joukkoa ihmisiä, joilla on oma politiikka, oikeudellisia normeja, etiikka, talous ja uskonto. Erityisesti uskonto oli tärkeä elementti kreikkalaisessa *poliksessa* ja roomalaisessa *civitaksessa*. *Civitas* oli keskeinen ilmenemismuoto roomalaisessa uskonnossa.⁸³ Tässä tutkimuksessa puhutaan *civitas* Deistä ja *civitas terranasta* pääosin yhteisinä, sillä mielestäni yhteisö kuvaa parhaiten suomen kielessä niiden kosmista olemusta.

Myös kristityt ja ei-kristityt on syytä määritellä. Termit *ei-kristitty* tai *pakana* ovat molemmat ongelmallisia, koska ne niputtavat alleen suuren joukon myöhäisantiikissa vaikuttaneita ryhmittymiä.⁸⁴ Augustinus itse käytti *De civitate Deissä* useampia termejä puhuessaan ei-kristityistä. Tässä tutkimuksessa olen niputtanut kaikki nämä *ei-kristitty* tai *pakana* -käsitteen alle sen enempää erottelematta, mitä latinankielistä sanaa Augustinus kulloinkin käyttää tai mistä myöhäisantiikissa vaikuttaneesta ryhmittymästä kulloinkin on kyse. Myös kristityistä ryhmittymistä käytän pääasiassa sanaa *kristityt*, vaikka myöhäisantiikissa kristinusko oli "pakanoiden" tavoin melko epäyhtenäinen joukko⁸⁵. Esimerkiksi Augustinus itse kannatti yleistä eli katolista opinsuuntaa (*catholicae ecclesiae*), johon hänet myös kastettiin.⁸⁶ Tutkimuksen tarkoitus ei ole kuitenkaan tutkia lukuisia ei-kristittyjä tai kristittyjä ryhmiä ja traditioita, joten tutkimuksen hahmottamisen helpottamiseksi on lähtökohtaisesti järkevää olla erottelematta niitä, ellei erotteleminen ole jossain kohdassa oleellista.

83 Van Oort 1997, 160–161.

84 Kristityt kirjoittajat kehittivät moninaisen terminologian nimetäkseen toiseutta. 300-luvulla kreikankielinen *ethne* ja *ethnikoi* sekä latinankielinen *gentes* ja *nationes* olivat yleisimmät termit, joita ei-kristityistä käytettiin. Neljännellä vuosisadalla myös kreikkalainen termi *hellenes* tuli yleiseksi ja säilyi sellaisena läpi myöhäisantiikin. (Kahlos 2007, 19–20.) Latinalaisessa lännessä puolestaan termistä *pagani* tuli yleisin ei-kristittyjä kuvaava termi. (Kahlos 2007, 22.) *De civitate Deissä* esiintyy kaikkia kolmea latinankielistä termiä eli *gentes*, *nationes* ja *pagani*. On myös huomionarvoista, että kristityt kuvasivat toiseutta monenlaisin alentavin termein. Kahlos on todennut, että tällaisia olivat esimerkiksi *eidololatreia*, *idolatria*, *superstitio*, *iniquitas*, *insunia*, *error*, ja *ignorantia*. Pakanoita puolestaan nimitettiin usein termein kuten *apostoi*, *apistountes*, *asebeis*, *dyssebeis*, *atheai*, *infidelis*, *impii*, *increduli*, *perfidii*, *iniqui*, *nescii*, *caeci*, *miseri*, *stulti* ja *infantes*. (Kahlos 2007, 29.) Monet näistä termeistä esiintyvät myös *De civitate Deissä*.

85 Kristillinen kirjoitus mainitsee keisariajalla ainakin seuraavat kristilliset ryhmät: montanolaiset, markionilaiset, monofysiitit, priskillianistit, donatolaiset, pelagiolaiset, setiläiset ja valentinolaiset. 300-luvun kuluessa valtavirraksi vakiintui katolinen eli yleinen kirkko (*Ecclesia Catholica*). (Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 124.)

86 Augustinus (426) 2013, XVIII:XLIX.

Augustinukselle Raamattu oli ylin auktoriteetti. On kuitenkin oleellista huomioida, ettei Augustinuksella ollut käytössä nykyiseen Raamattuun verrattavaa teosta, vaan kasa erillisiä käsikirjoituksia. Harmless on todennut, että Augustinuksen käyttämät Raamatun versiot, joita kutsutaan nimellä *Vetus Latina*, oli usein käännetty kömpelösti latinan kielelle. *Vetus Latinassa* Uuteen testamenttiin kuuluvat kirjat oli käännetty varhaisesta kreikankielisestä *Septuagintasta*.⁸⁷ On myös huomattava, että Augustinus käytti useampia latinankielisiä käännöksiä, joita hän myös vertaili keskenään. Augustinus myös valitsi käsikirjoituksia yleisönsä mukaan. Matkustaessaan Hippon ulkopuolelle hän käytti sitä käännöstä, joka kussakin paikassa oli suosiossa. *De Doctrina Christiana* -teoksessa Augustinus nimesi omaksi suosikikseen *Itala* -nimisen version, joka oli todennäköisesti afrikkalainen *Vetus Latina*. Myöhemmällä iällään Augustinus ryhtyi käyttämään yhä enenevässä määrin Hieronymuksen hepreasta latinaksi kääntämää *Vulgataa*.^{88,89} Vaikka nykyiset Raamatut eivät ole täysin yhteensopivia Augustinuksen käyttämien versioiden kanssa, tässä tutkimuksessa ei ole järkevää perehtyä siihen, mitä käsikirjoituksia tai versioita *Vetus Latinasta* Augustinus kulloinkin käytti. Tästä syystä tutkimuksessa puhutaan yksinkertaisesti vain Raamatusta viitattaessa Augustinuksen käyttämiin, nykyiseen Raamattuun kuuluviin kirjoihin. Tutkimuksessa esiintyvät Raamatun lainaukset ovat Uuden kirkkoraamatun (1922) käännöksiä.

87 Harmless 2010, introduction xxi.

88 *Vulgatasta* tuli Katolisen kirkon virallinen Raamattu Trenton kirkolliskokouksessa vuonna 1546.

89 Augustine's bible, Augnet. <https://www.augnet.org/en/life-of-augustine-in-general/1302-augustines-bible> Ks. myös Augustinus (397–426) 2004, 2:15:22.

2. AUGUSTINUS ENNEN DE CIVITATE DEIN KIRJOITTAMISTA

2.1 Nuori Augustinus

Augustinus syntyi vuonna 354 Numidian Thagastessa⁹⁰, joka oli osa Rooman valtakuntaa. Hänen äitinsä Monica oli kristitty, mutta isä Patricius kääntyi kristinuskoon vasta kuolinvuoteellaan. Nuorena Augustinus seurasi äitinsä uskontoa, vaikka ei ollutkaan aktiivinen uskonnon harjoittaja.⁹¹ *Confessiones* -teoksessa Augustinus totesi myöhemmin, että rakasti nuorena pelejä ja petollisia tarinoita, eikä aina totellut vanhempiaan tai opettajia.⁹² Hän harkitsi kastetta useita kertoja, mutta lykkäsi päätöksen tekemistä joka kerta.⁹³ Harmless on huomauttanut, että monet kristityt lykkäsivät kastesitoumusta jopa vuosien ajan, koska pelkäsivät sitoumuksen ehdottomuutta.⁹⁴ Kristinuskon sijaan Augustinus rakastui jo nuorena filosofiaan ja viisauden etsintään. Erityisesti Ciceron (106–43 eaa) *Hortensius*⁹⁵ vaikutti häneen vahvasti. Ciceron innoittamana Augustinukselle muodostui halu etsiä viisautta, olipa se sitten peräisin mistä lähteestä hyvänsä.⁹⁶ Myöhemmin esimerkiksi Vergiliuksella oli suuri vaikutus Augustinukseen. MacCormack on todennut, että Vergiliuksen runous vaikutti Augustinukseen läpi hänen elämänsä.⁹⁷ Augustinuksen myöhemmin muodostaman teologian suhteen on oleellista se, ettei hän koskaan lakannut janoamasta viisautta ja uutta ymmärrystä. Tiedon jano sai nuoren Augustinuksen kiinnostumaan retoriikan opinnoista. Roland J. Teske on todennut, että 17-vuotiaana Augustinus matkusti Karthagoon opiskelemaan retoriikkaa.⁹⁸ Retoriikan koulutuksella oli merkittävä rooli Augustinukselle myöhemmällä iällä ajattelijana. Brownin mukaan retoriikan koulutus opetti Augustinukselle, miten ilmaista itseään.⁹⁹

Augustinuksen sosiaaliluokan¹⁰⁰ lapselle koulutus oli ainut tie ammatilliseen

90 Nykyinen Sank Ahras, Algeria. Kaupunki oli yksi monista Pohjois-Afrikan roomalaisista keskuksista. (Brown 1967, 19.)

91 Koskenniemi 2003, 9–10.

92 Augustinus (n. 400) 2014–2016, 10:16.

93 O'Donnell 2018, kohta: Life Retold.

94 Harmless 2004, 98–99.

95 Tutkielma tai pohdiskeleva kirjoitus, jonka tarkoitus oli saada lukija kiinnostumaan filosofian tieteenalasta.

96 Brown 1967, 40–41. *Confessiones* 3:4 käsittelee *Hortensiuksen* merkitystä Augustinukselle.

97 MacCormack 1998, xvii.

98 Teske 2009, 21.

99 Brown 1967, 37.

100 Pohjois-Afrikan kaupungeilla oli oma papiston määrittelemä sosiaalinen hierarkia. Roomalainen Afrikka voidaan ajatella sosiaalisia hierarkioita kuvastavina pieninä pyramideina. Sosiaalinen asema riippui sijainnista pienellä pyramidilla. Augustinuksen vanhemmat kuuluivat Thagasten pyramidin yläpäähän ja he olivat kaupunginneuvoston jäseniä. Augustinuksen isällä oli maaomaisuutta ja hän omisti

menestykseen.¹⁰¹ Vaikka Augustinuksen vanhemmat tukivat poikaansa rahallisesti hänen koulutuksessaan, tarvitsi Augustinus patronuksen¹⁰² päästäkseen pois Thagastesta.¹⁰³ Onnekseen hän tutustui Romanianus-nimiseen mieheen, josta tuli hänen patronuksensa. Romanianus kuului Thagasten varakkaaseen eliittiin ja huolehti Augustinuksesta kahdentoista vuoden ajan aina siitä asti, kun Augustinus oli nuori opiskelija siihen asti, kun hänen ammatillinen uransa sai lopullisen käännteensä. Romanianus tarjosi taloudellisen tuen, joka mahdollisti Augustinuksen nousun retoriikan opettajaksi Karthagossa. Ilman Romanianuksen suojelusta Augustinus olisi hyvinkin saattanut jäädä loppuelämäkseen loukkuun pieneen Thagasten kaupunkiin.¹⁰⁴

Pienen paikkakunnan kaupunginvaltuutetun pojalle varallisuuden rajoitteet haihtuivat taka-alalle patronuksen myötä. Augustinus kasvoi sosiaalisessa ympäristössä, jossa suhteet olivat tärkeämpiä kuin omaisuus. Tämä yksityiskohta vaikutti myöhemmin hänen näkemyksiinsä yhteiskunnasta. Augustinuksen sosiaalinen maailma ei ollut jakautunut rikkaisiin ja köyhiin vaan niihin, joille oli mahdollista menestyä ja niihin, joille ei ollut. Hänelle yhteiskunta oli verkottunut ylhäältä alas patronuksista käsin. Augustinus koki sosiaalisen maailman henkilökohtaisten suhteiden verkostona, joissa patronukset ja ystävät näyttelivät pääosaa. Augustinuksen ollessa 21-vuotias Romanianus adoptoi hänet klientistä ystäväksi. Klienttisuhteen muutos ystävyudeksi tapahtui yleensä oppineissa piireissä. Siinä sosiaalisen aseman erot poistettiin ja patronus–klientti-suhde muuttui yhteiseksi viisauden etsinnäksi. Näin myös se olemassa oleva seikka, että toinen oli riippuvainen toisen rahoista, haihtui taka-alalle. *Familiaritas*¹⁰⁵ eli syvä ystävyys ja yhteenkuluvuus korvasi riippuvuussuhteen.¹⁰⁶

orjia. 300-luvun olosuhteissa pienen pyramidin huipulle kuuluminen ei kuitenkaan tarkoittanut edullista asemaa suuressa mittakaavassa. Sadat Augustinuksen asemassa olevat nuoret miehet ympäri länttä etsivät menestystä suuressa maailmassa. He pyrkivät pääsemään kotikaupunkien pienistä pyramideista suuren maailman, kuten Milanon ja Rooman pyramideihin. (Brown 2013, 151–153.)

101 Brown 1967, 21.

102 Klienttijärjestelmä oli keskeinen osa sosiaalista liikkuvuutta, joka luonnehti 300-luvun roomalaista yhteiskuntaa. (Brown 2013, 154.) Se tarkoitti eri sosiaaliluokista tulevien miesten muodostamaa molempia osapuolia hyödyttävää patronus–klientti-suhdetta. (Saller 2002, 8.) Patronuksen tehtävä oli toimia yleisenä mentorina ja tukea suojattinsa uraa rahallisesti ja poliittisesti. Myöhemmin, kun klientti ryhtyi toimimaan ammatissa, patronuksen tehtävä oli opastaa ja ohjeistaa häntä velvollisuuksissaan. Klientin tehtävä puolestaan oli puhua ylistävään sävyyn patronuksestaan ja seurata tämän neuvoja esimerkiksi toimiessaan poliittisessa virassa. Klientin tuli myös suojella patronuksen perhettä tämän kuoltua. (Saller 2002, 27.)

103 Brown 1967, 21.

104 Brown 2013, 153–154.

105 On haastavaa yrittää ymmärtää *familiaritaksen* merkitystä nykyajasta käsin, sillä tunteiden nyanssit ovat jossain määrin sosiaalisen konstruktion tuloksia, emmekä voi kokea omakohtaisesti antiikin ajan sosiaalista maailmaa. Augustinuksen kirjoituksista voimme kuitenkin päätellä *familiaritaksella* olleen

Brown on todennut, että tämä tausta selittää jossain määrin sen miksi ystävyys, luottamus ja tahtojen sopu olivat niin tärkeitä käsitteitä Augustinukselle. Ne olivat hänen sosiaalisen maailmansa rakennuspalikoita hänen elämänsä kolmenkymmenen ensimmäisen vuoden ajan.¹⁰⁷

Kehityttyään filosofiassa ja retoriikassa Karthagossa Augustinus kohtasi älyllisiä ongelmia kristinuskossa. Hänet oli kasvatettu uskomaan Raamatun olevan hienostunut ja viimeistelty kirja, kuten monet filosofiset teokset, mutta se osoittautui olevan täynnä slangia ja jargonia. Vanha testamentti oli täynnä maallisia ja moraalittomia tarinoita, ja jopa Uudessa testamentissa Kristuksen sukupuu esitettiin pitkästi ja ristiriitaisesti. Raamatulla ei näyttänyt olevan mitään tekemistä sen suuren viisauden kanssa, jota Augustinus oli oppinut rakastamaan esimerkiksi Ciceron teosten kautta.¹⁰⁸ Brown on todennut, että Pohjois-Afrikan kristinuskossa Raamattu oli kirkon selkäranka ja se piti hyväksyä sellaisenaan. Vaikeiden ja pulmallisten kysymysten esittäminen oli suurelta osin kielletty.¹⁰⁹ Tämä uskonnollinen dilemma yhdistettynä familiaritakseen ja yhteisöllisyyden kaipuuseen sekä lakkaamattomaan viisauden ja totuuden etsintään oli todennäköisesti syynä Augustinuksen liittymisessä manikealaisuuteen.

Vuosien 373 ja 384 välisenä aikana Augustinus oli manikealaisen lahkon jäsen.¹¹⁰ Manikealaisuus oli dualistinen uskonto, jonka mukaan paha ei voinut olla peräisin hyvästä Jumalasta, vaan sen täytyi olla erillinen ja hyvästä riippumaton vihamielinen voima.¹¹¹ Van Oort on todennut, että uudet manikealaisuudesta kertovat löydöt osoittavat varmuudella, että manikealaisuudessa esiintyi usein taivaallinen valtakunta, jonka antiteesinä toimi pimeyden valtakunta.¹¹² Brown on huomauttanut, ettei Augustinus missään vaiheessa elämäänsä lakannut olemasta kristitty, sillä

voimakas vaikutus häneen. McLynn on kuvaillut Augustinuksen kanssa osittain samaan aikaan vaikuttaneen kirkkoisän Gregorios Nazianzilaisen retoriikan opintoihin liittyvää yhteisöllisyyttä. McLynn on todennut, että samanmielisten oppilaiden yhteinen elämäntapa johti siihen, että he olivat kuin yksi sielu useammassa ruumiissa. He asuivat yhdessä, ruokailivat yhdessä ja viettivät kaiken aikansa yhdessä. Heidän yhteinen kiinnostuksen kohteensa eli filosofia ilmeni rakkautena, joka ylitti eroottisen vetovoiman ohimenevyyden ja joka perustui keskinäiseen pyrkimykseen saavuttaa jokapäiväistä elämää suurempia asioita. (McLynn 2009, 29.)

106 Brown 2013, 154–156.

107 Brown 2013, 155–156.

108 Brown 1967, 42.

109 Brown 1967, 43.

110 Brown 2013, 157.

111 Brown 1967, 47.

112 Van Oort 1997, 165.

manikealaiseksi tuleminen ei tarkoittanut kristinuskosta luopumista. Itse asiassa liikkeen perustaja eli Mani (216–274) väitti olevansa kristinuskon reformoija, joka oli saattanut Kristuksen sanoman sen täydelliseen muotoonsa. Manikealaisuus tarjosi Augustinukselle intensiivisen uskonnollisen version *familiaritaksesta*. Augustinus itse totesi yhdessä antimanikealaisessa kirjoituksessaan myöhemmin, että se, mikä hänet piti manikealaisuudessa niin pitkään oli *familiaritas*, joka tarjosi vahvan tunteen intiimistä ystävyyydestä ja valheellisesta hyvyydestä, joka kiertyi hänen kaulansa ympärille kuin käärme.¹¹³ Lisäksi vain manikealaisuus kykeni vastaamaan kysymykseen pahan ongelmasta¹¹⁴, joka oli alkanut vaivata Augustinuksen mieltä hänen filosofisen ymmärryksensä kasvaessa.¹¹⁵ Manikealaisuuden myötä Augustinus kykeni hylkäämään Vanhan testamentin julman isähahmon, koska järjestelmä vältti Raamatun ambivalenssin.¹¹⁶

Saadakseen parempia opetusmahdollisuuksia Augustinus muutti Karthagosta ensin Roomaan ja sitten Milanoon. Milanossa Augustinus kohtasi ryhmän kristittyjä, joihin vaikutti vahvasti uusplatoninen¹¹⁷ ajattelu ja jotka toivat hänet kosketuksiin Plotinoksen (204/205–270) kirjoitusten kanssa. Nämä kirjoitukset tarjosivat hänelle suuressa määrin uuden ratkaisun hänen intellektuaalisiin ongelmiinsa, joita hänellä oli kristinuskoa kohtaan.¹¹⁸ Augustinus näki Plotinoksen persoonattomana mielenä, joka ammensi Platonin piilossa olevasta merkityksestä. Platonismi näytti olevan luonnollisesti lähellä kristinuskoa. Molemmat osoittivat vahvasti tämän maailman tuolle puolen. Plotinoksen lisäksi Augustinus vaikutti tämän diskurssit editoineesta Porfyrioksesta (234–305), jota Augustinus kutsui merkittävimmäksi pakanafilosofiksi. Augustinuksen läpikotaisin omaksumat Plotinoksen ja Porfyrioksen ideat muuttivat häntä. Hän omaksui uudet mestarinsa niin yksityiskohtaisesti, että hän kykeni täsmentämään heidän ajatteluaan

113 Brown 2013, 158–159. Augustinus kumoaa manikealaisuuden teesejä. (Augustinus (392–393), Passim.)

114 Manikealaisuus ratkaisi pahan ongelman kahden itsenäisen ja vastakkaisen ulottuvuuden, valon ja pimeyden avulla, jotka kamppailivat toistensa kanssa. Ihminen oli kuin miniatyyri-ilmentymä tästä konfliktista, ja esimerkiksi moraalinen epäonnistuminen oli pimeyden voiton heijastus. (Bowersock, Brown & Grabar 1999, 323.)

115 Brown 1967, 46.

116 Brown 1967 49.

117 Uusplatonismi sai alkunsa noin vuonna 245, kun Plotinos alkoi opettaa Roomassa tulkintaansa Platonin filosofiasta. (Remes 2008, 1.) Yleisesti uusplatonistit halusivat yhdistää Platonin ja Aristoteleen filosofiat yhdeksi kokonaisuudeksi. He halusivat säilyttää Platonin metafyyssiset ja hengelliset intuiitit ja samalla yhdistää ne järjellisen maailman selkeyteen ja tarkkuuteen. (Remes 2008, 3–4.)

118 Teske 2009, 21.

erilaisin termein.¹¹⁹ Uusplatonismi tarjosi Augustinukselle uuden metafysiikan, josta käsin hän kykeni vastaamaan manikealaisuuden dualismiin siten, ettei pahalla ollut omaa olemassaoloa, vaan se tarkoitti ennemminkin hyvän poissaoloa¹²⁰. Lisäksi uusplatonismi auttoi häntä tarkastelemaan Raamattua allegorisesti ja siten näkemään siinä uudenlaisen innoitetun ulottuvuuden.¹²¹ Lopulta Augustinus kastettiin kristityksi Milanossa vuonna 387.¹²² Augustinuksen kasteessa ja uudenlaisessa ajattelussa merkittävä rooli oli myös Milanon piispana toimineella Ambrosiuksella (n. 337/340–397). Brownin mukaan Ambrosius auttoi Augustinusta näkemään Raamatun arvovaltaisena viisauden lähteenä.¹²³ Nähdäkseni on myös ilmeistä, että uudenlainen yhteisöllisyys kietoi Augustinuksen jälleen pauloihinsa, kuten se oli tehnyt aiemmin manikealaisuuden tapauksessa.

Augustinuksen kasteen merkityksestä on ollut tutkijoiden keskuudessa erimielisyyttä. 1900-luvun alkupuolella Prosper Alfaric esitti, että Augustinuksen kasteessa oli kysymys ennemminkin kääntymyksestä uusplatonismiin kuin kristinuskoon. Toiset tutkijat, kuten Charles Boyer, vähättelivät uusplatonismin vaikutusta Augustinuksen kääntymyksessä ja intellektuaalisessa kehityksessä. Pierre Courcelle puolestaan oli sitä mieltä, että Augustinuksen voitiin nähdä kääntyneen sekä uusplatonismiin että kristinuskoon. Nykyään on yleisesti kuitenkin tunnustettu, että uusplatonismi vaikutti voimakkaasti aikana, jolloin Augustinus kastettiin, ja sen vaikutus jatkui pitkälle hänen myöhempiin vuosiinsa. Uusplatonismin ja kristinuskon unioni ei kuitenkaan tarkoittanut Augustinukselle niiden sekoittumista, sillä kristinusko oli Augustinukselle aina normi tai standardi, josta käsin hän valikoi tai omaksui uusplatonismin elementtejä ymmärtääkseen paremmin kristinuskon sanomaa.¹²⁴ On kuitenkin ilmeistä, että uusplatonismi tarjosi Augustinukselle ideoita hänen intellektuaaliseen ajatteluunsa ja myöhemmin myös hänen kehittämänsä teologiaan, koska se oli ratkaisevassa asemassa hänen kääntymyksessään ja toimi joidenkin intellektuaalisten ongelmien ratkaisijana.

119 Brown 1967, 91–95.

120 Hyvän väheneminen lisäsi pahan olemassaoloa ja päinvastoin.

121 Bowersock, Brown & Grabar 1999, 323.

122 Teske 2009, 21. Augustinus kastettiin katoliseen suuntaukseen, jota hän piti oikeana. *De civitate Dei*ssä Augustinus mainitsee useamman kerran katolisen kirkon (*Catholicae Ecclesiae*) oikeana kristinuskon suuntauksena. Ks. esim Augustinus (426) 2013, XVIII:XLIX.

123 Brown 1967, 104–105. Brown on todennut, että Ambrosiuksen saarnat olivat oppineimpia tai tasokkaimpia koko latinankielisessä maailmassa. Hän kykeni sekä esittämään suurten ajattelijoiden mielipiteitä ja hylkäämään niitä että omaksumaan tarpeen mukaan joitain johtopäätöksiä. (Brown 1967, 84–88.)

124 Teske 2009, 22–24.

Tässä luvussa on käsitelty Augustinuksen persoonan kehitystä hänen nuoruusvuosinaan. Nuoren Augustinuksen persoonan kehitykseen vaikutti erityisesti suurten ajattelijoiden, kuten Ciceron ja Vergiliuksen teokset, kouluttautuminen retoriikan opettajaksi, *familiaritas* ja lakkaamaton viisauden etsintä, joka johdatti hänet ensin manikealaisuuteen, sitten uusplatonisten kristittyjen ajatusmaailmaan ja lopulta vahvaan kristinuskoon kääntymiseen. McGinn on todennut, että vuonna 391 Augustinus matkusti takaisin Afrikkaan, jossa hänet asetettiin Hippon piispaksi. Hän piti hallussaan piispan virkaa 35 vuotta aina kuolemaansa asti.¹²⁵ Hippossa Augustinuksen elämänmittaisen yhteisöllisyyden ja viisauden etsinnän jatkumo oli hänen perustamansa luostari ja piispana sekä seurakunnan pappina toimiminen. Brown on todennut, että piispaksi vihkimisen jälkeen Augustinuksen elämä ja ajatukset olivat erottamattomasti linkittyneet luostariin aina hänen kuolemaansa asti.¹²⁶ Augustinuksen luostari sekä piispana ja pappina toimiminen muodostavat toisenlaisen metafysiikan hänen persoonansa ja ajatustensa kehittymisessä. Seuraavassa luvussa tarkastellaan Augustinuksen luostarilaitosta sekä hänen toimintaansa pappina ja Hippon piispana.

2.2 Luostariyhteisön isänä sekä piispana ja pappina toimiminen

Kristinuskok kehittyi maailmassa, jossa oli pitkät perinteet yksinäisyyteen vetäytymisestä ja askeettisesta elämästä. Kristinuskon nousun myötä askeettiset perinteet liitettiin osaksi kristillistä traditiota ja ne saivat uudenlaisia kristinuskosta kumpuavia muotoja.¹²⁷ Vaikka Egypti näytteli tässä prosessissa alkukodin roolia, munkkius ei ollut ainoastaan Niilin alueen perinteen hajautumista muualle. Askeettiset suuntaukset ympäri kristikuntaa, erityisesti Palestiinassa, Syyriassa, Vähä-Aasiassa, Pohjois-Afrikassa ja jopa Italiassa, Galliassa ja Espanjassa, tuottivat pian omat toisistaan poikkeavat muodot harjoittaa munkkiutta.¹²⁸ Läntinen munkkius ei noussut esiin maalaisten ja kyläläisten pyrkimyksestä erämaahan kuten idässä, vaan piispojen ja lukutaitoisen kristityn yläluokan ponnistuksista rohkaista itseään ja papistoa korkeampaan elämäntapaan. Eusebios 360-luvulla, Ambrosius 370-luvulla ja Augustinus 390-luvulla ovat esimerkkejä piispoista, jotka muodostivat munkki- tai luostariyhteisöjä yhdessä

125 McGinn 2000, 228–229.

126 Brown 2013, 173.

127 Heikkilä & Lehmijoki-Gardner 2004, 11–12.

128 McGinn 2000, 139.

papistonsa kanssa.¹²⁹

Yksi varhaisista kristillisistä askeetikoista oli Antonios Suuri (251–356), josta tuli erakkokilvoittelun ja myöhemmin luostarilaitoksen esikuva hänen kuolemansa jälkeen ilmestyneen elämäkerran jälkeen.¹³⁰ Samoihin aikoihin kun Augustinus tutustui uusplatonisteihin, hän tutustui myös Antonios Suuren tarinaan, joka vaikutti häneen syvästi. Antonios oli kouluttamaton, mutta siitä huolimatta kykeneväinen valloittamaan taivaan. Antonioksen elämäkerran mukaan hän kuuli kerran kirkossa ollessaan Raamatun kohdan, jossa Jeesus sanoi rikkaalle nuorukaiselle: “Jos tahdot olla täydellinen, niin mene ja myy kaikki, mitä sinulla on, ja anna rahat köyhille. Silloin sinulla on aarre taivaissa. Tule sitten ja seuraa minua” (Matt 19:21). Raamatun kohdan innoittamana Antonios toimi välittömästi. Hän antoi pois maansa sekä omaisuutensa ja ryhtyi harjoittamaan askeettista elämää.¹³¹ Koska Antonioksen tarina vaikutti vahvasti Augustinukseen, oli sillä todennäköisesti osuutta Augustinuksen päätökseen mennä kasteelle. Miles Hollingworth on todennut, että kasteensa myötä Augustinus koki sydämen muutoksen. Hänen entinen minänsä koki kuoleman ja uusi, täysin Jumalaan suuntautunut minä syntyi.¹³² Stock on esittänyt, että ennen kastettaan Augustinuksen ajattelu oli pääasiassa filosofiaan pohjautuvaa, kun taas kasteen jälkeen se oli teologista.¹³³ Kaste voidaankin ajatella jonkinlaisena vedenjakajana Augustinuksen mielenmaisemassa.

Harmless on todennut, että kasteensa jälkeen Augustinus jatkoi Antonioksen imitoimista. Hän palasi Pohjois-Afrikkaan ja perusti pienen yhteisön perheen maatilalle Thagasteen, joka sai nimekseen ”servi Dei” eli Jumalan palvelijat. Se oli luostariyhteisö, joka oli kuitenkin monessa suhteessa erilainen kuin Antonioksen. Augustinus ei olisi voinut kuvitella luostarielämää ilman kirjoja ja iloa, joka syntyy keskusteluista ystävien kanssa.¹³⁴ Tämä kertoo siitä, että vanhemmalla iälläkin nuoruuden kokemukset *familiaritaksesta* ja lakkaamattomasta viisauden etsinnästä olivat yhä tärkeä osa hänen persoonaansa. Stock on todennut, että Augustinus oli

129 McGinn 2000, 195.

130 Purmonen 1978, 7–11. Elämäkerran kirjoitti Alexandrian piispa Athanasius (n.295–375), ja siitä tuli suosittu esikuva erakkokilvoittelijoille ympäri Rooman valtakuntaa. (Harmless 2004, 19.)

131 Harmless 2004, 60.

132 Hollingworth 2010, 187–189.

133 Stock 2016, 3.

134 Harmless 2004, 99–100.

vakuuttunut siitä, että oli olemassa kaksi tärkeää polkua itsensä kehittämiseen. Yksi oli pyrkimys suoraan yhteyteen Jumalan kanssa ja toinen oli itsen jatkuva uudistaminen ja uudelleenohjaaminen, joka saattoi viedä ihmistä lähemmäs pelastumista.¹³⁵ Ensimmäistä tapaa kutsutaan mystiikaksi (*mystica*). McGinn on todennut, että Augustinus oli vahvasti sitä mieltä, ettei Jumalaa löydy tähän maailmaan kuuluvista asioista, olivatpa ne miten kauniita ja loisteliaita tahansa. Ainoastaan mystiikkaan pohjautuvan askeettisen ja meditatiivisen toiminnan kautta voitiin kokea Jumala tavalla, joka tuotti korkeamman tietämyksen Hänestä.¹³⁶ Toista tapaa kutsutaan pyhäksi lukemistavaksi (*lectio divina*). Stock on todennut, että Augustinus oli tietoinen siitä, että kristityt askeetikot olivat löytäneet polun maailmasta irrottautumiseen Raamatun tekstejä kohtaan suuntautuvan askeettisen keskittymisen ja pohdinnan kautta. Papiksi vihkimisen jälkeen *lectio divina* tuli tärkeä osa Augustinuksen kirjoituksia, ja se täydensi sekä korvasi esimerkiksi platonismin vertailukelpoisia metodeja.¹³⁷ Matthew Engelke on todennut, että Augustinus ymmärsi Raamatun materiaalisessa muodossa olevana Jumalan sanana, jossa kuitenkin oli aineettomia ominaisuuksia. Ihminen kykeni kokemaan Jumalan Raamattua lukemalla vain osittain.¹³⁸ Augustinukselle *lectio divina* oli viitekehys, joka toi yhteen kirjallisen kokemuksen ja luovan mielikuvituksen. Tällainen kokemus voitiin saavuttaa askeettisten käytäntöjen avulla, joissa mieli ja keho saatettiin harmoniseen suhteeseen.¹³⁹

Augustinuksen luostariyhteisö nousi merkittävään asemaan ympäri Pohjois-Afrikkalaista Numidian provinssia. Siitä tuli kasvualusta, joka tuotti lukuisia johtavia piispoja Pohjois-Afrikassa.¹⁴⁰ Augustinuksen luostari oli yhteisö, jolla oli oma profiilinsa. Augustinus kieltäytyi ottamasta käsittelyyn ongelmaa sosiaalisista eroista luostarissa. Toisin kuten esimerkiksi Basileios Suuri¹⁴¹ (n. 330–379), hän ei pyrkinyt häivyttämään ihmisen aiempaa persoonaa esimerkiksi luomalla yhtenäistä pukukoodia. Hän ei myöskään määrännyt yhdenmukaista työtaakkaa munkeille kuten Pakhomios¹⁴²

135 Stock 2016, 4–5.

136 McGinn 2000, 239–240. *De Genesi ad litteram* sisältää esityksen erilaisista ilmestyksistä, joista tuli keskeinen auktoriteetti keskiaikaisessa mystiikassa. (McGinn 2000, 229.)

137 Stock 2016, 17–18.

138 Engelke 2009, 155.

139 Stock 2016, 17–18.

140 Harmless 2004, 100.

141 Basileios Suuri oli itäisen kristikunnan varhaisen luostarilaitoksen merkittävä kehittäjä. Basileios korosti munkkien ehdotonta kuuliaisuutta esimiehilleen. (Heikkilä & Lehmijoki-Gardner 2004, 23.)

142 Pakhomiosista pidetään varhaisen luostarilaitoksen perustajana. (Heikkilä & Lehmijoki-Gardner 2004,

(n. 292–348). Hän oli valmis tekemään myönnytyksiä sen seikan vuoksi, että munkit tulivat hyvin erilaisista lähtökohdista ja omasivat hyvin erilaisia kykyjä.¹⁴³ Brown on todennut, että Augustinukselle luostari oli monella tavalla valitun sosiaalisen teorian kokeilu. Luostari oli mikrokosmos, ja elämä siellä paljasti vielä toteutumattoman potentiaalin Jumalan ihmisten yhteydestä. Augustinuksen luostari oli paikka, jossa rakkauden tulelle annettiin mahdollisuus palaa elävämmin kuin muualla.¹⁴⁴ Augustinukselle normaali yhteiskunta ja luostari olivat eri maailmoja vähän samaan tapaan kuin hänen kaksi yhteisöään. Normaali yhteiskunta oli syntynyt langenneen ihmiskunnan tahtojen kohtaamisesta, ja se kuului tuhoon tuomittuun nykyisyyteen. Luostariyhteisön mielten ja sydänten liitto puolestaan oli aavistus tulevasta paratiisista. Se näytti ensimmäisiä askelia ideaalisesta yhteisöstä, joka saisi täyttymyksensä vasta taivaallisessa Jerusalemissa ajan lopussa.¹⁴⁵ On hyvinkin todennäköistä, että Augustinus saattoi tarkkailemalla luostariyhteisöään ja vertailemalla sitä ympärillä näkemäänsä maailmaan muodostaa teologisia mielipiteitä esimerkiksi *civitas Deistä* ja *civitas terranasta*. Augustinuksen meditatiivinen ja luovuutta korostava lukutapa, mystiikkaan perustuva pyrkimys Jumalan yhteyteen sekä hänen luostariyhteisönsä tavallista sallivampi säännöstö ovat olennaisia tämän tutkimuksen kannalta, koska ne kertovat siitä, että luostari sekä muokkasi Augustinuksen maailmankuvaa että kuvasti sitä.

Kypsään ikään ehtineen Augustinuksen maailmankuvassa suuri vaikuttava tekijä luostariyhteisön lisäksi oli hänen roolinsa piispana ja pappina. Augustinus otti vastaan ylimmät pappisvihkimykset Hippossa vuonna 391 ja piispa hänestä tuli vuonna 396.¹⁴⁶ Augustinuksen kokemuksia piispan ja papin toimesta valaisevat uudet löydökset. Brown on todennut, että Dolbeanin saarnat ja Divjakin kirjeet ovat tuoneet takaisin pitkään kuolleena olleen ystävän äänen. Ne ovat tavoittaneet Augustinuksen kaksi erillistä mutta ratkaisevaa vaihetta hänen elämässään. Dolbeanin saarnat esittävät Augustinuksen työssään saarnaajana hänen uransa alkuvaiheessa Hippon piispana. Divjakin kirjeet puolestaan paljastavat toisenlaisen Augustinuksen: vanhan piispan, joka joutui kantamaan suurta painolastia seurakuntansa huolista ja julkisena henkilönä toimimisesta

20.)

¹⁴³ Brown 2013, 175–176.

¹⁴⁴ Brown 2013, 177.

¹⁴⁵ Brown 2013, 180.

¹⁴⁶ Harmless 2004, 100.

elämänsä loppupuolella.¹⁴⁷ Brown on havainnut, että Dolbeanin saarnojen ja Divjakin kirjeiden Augustinus on vähemmän autoritääriä ja ankara henkilö kuin mitä lähteistä aiemmin saattoi päätellä. Lisäksi Dolbeanin saarnat tekevät selväksi, että kun Augustinus saarnasi, hänen ilmaisunsa eivät olleet aina tiukasti katolisen auktoriteetin hierarkiaan sidottuja. Hänen saarnojaan kuvaa paremmin vuoropuhelu ihmisjoukon kanssa. Saarnat ovat usein ratkaisemattomia dialogeja. Niissä on havaittavissa jatkuvaa diplomaattisuutta ja jopa tottelemattomuutta.¹⁴⁸ Myös Harmless on nähnyt uudet löydöt melko samanlaisessa valossa kuin Brown. Harmless on esittänyt, että kokemukset piispana saivat aikaan jopa syvempiä sekä ilmeisempiä muutoksia Augustinuksen persoonaan kuin hänen kasteensa. Hän toistuvasti asetti sävyn valikoivasti sen mukaan, mistä hän piti kristinuskossa ja platonismissa. Hän otti harteilleen epämiellyttäviä vastuita, mikä muokkasi hänen persoonaansa toisenlaiseksi kuin mitä se olisi ollut, jos hän olisi jäänyt retoriikan opettajaksi. Kaikki mestariteokset, joihin myöhemmät vuosisadat käänsivät katseensa, oli kirjoitettu poikkeuksetta Augustinuksen kiireisten vuosien aikana Hippon piispana.¹⁴⁹

Tässä luvussa on käsitelty Augustinuksen elämänvaiheita ennen *De civitate Dei* kirjoittamista. Kuten Andrew R. Murphy on todennut, retoriikan opettajana Augustinus seiso i klassisen ja kristillisen kulttuurin keskiössä. Hänen elämänmittainen projektinsa edusti jatkuvaa pyrkimystä tehdä rauha klassisen perinteen kanssa, joka muodosti suuren osan hänen oppineisuudestaan ja koulutuksestaan.¹⁵⁰ Toisaalta taas hänen kokemuksensa intensiivisestä yhteisöllisyydestä ja vahvoista ystävyysuhteista yhdessä mikrokosmosta muistuttavan luostariyhteisön ja kirjavan seurakunnan kanssa loivat lähtökohdat Augustinuksen jossain määrin uniikeille ajatuksille, joiden hedelmät ovat nähtävissä lukemattomissa satunnaisissa kirjoituksissa, saarnoissa ja kirjeenvaihdoissa sekä suuremmissa teoksissa kuten *De civitate Dei*. Voidaan olettaa, että pitäessään saarnoja seurakunnassaan, mietiskellessään ja meditoidessaan luostarin hiljaisuudessa sekä harjoittaessaan yhteisöllisyyttä munkkien kanssa Augustinus kehitti jotkut kiistanalaisimmat ideansa *De civitate Dei*ssä. Augustinuksen aloitaessa kirjoittamaan teostaan oli luostari jo ollut olemassa noin 20 vuotta, ja hän oli toiminut pappina sekä

147 Brown 2000, 445.

148 Brown 2000, 445–446.

149 Harmless 2009, 75.

150 Murphy 2003, 589.

Hippon piispana lähes yhtä kauan. Luostariyhteisö sekä papin ja piispan toimi eivät voineet olla vaikuttamatta hänen ajatteluunsa *De civitate Deissä*.

3. DE CIVITATE DEIN JAKAUTUNUT MAAILMA

3.1 Kieli kommunikoinnin välineenä ja dualististen vastakkaisparien merkitys kahden yhteisön teologiassa

Termin dualismi muotoili Thomas Hyde¹⁵¹ 1700-luvun vaihteessa kuvatakseen zarathustralaisuutta. Dualismi on siis alun perin varhaismodernin aikakauden termi, jonka tarkoitus oli kuvata uskonnollisen ja filosofisen kehityksen käsitettä. Vaikka termi on moderni, dualismi ilmiönä ulottuu varhaisiin kulttuureihin saakka. Kun monistiset ja pluralistiset ajattelumallit ovat usein olleet yhteiskunnallisesti tärkeitä läpi historian, binääriset vastakkaisuudet ovat toimineet niiden vastavoimana. Ne vaikuttavat tänäkin päivänä esimerkiksi poliittisessa ja eettisessä keskustelussa ja väittelyssä.¹⁵²

Dualismia tutkittaessa on tärkeää huomata, ettei käsite ole yksiulotteinen. Philip S. Alexander on kuvannut dualismin erilaisia muotoja jakamalla ne neljään tyyppiin. Yksi on eettinen dualismi, jonka mukaan maailmaa hallitsee kaksi kilpailevaa voimaa tai lakia, joista yksi on hyvä ja toinen paha. Alexanderin mukaan tätä uskontohistorioitsijat yleensä tarkoittavat puhuessaan dualismista. Toinen dualismin muoto on ajallinen dualismi, joka sisältää vastakkaisuuden tämän ajan ja tulevan ajan välillä. Kolmas on epistemologinen dualismi, joka jakaa todellisuuden ihmiskäsityksen ulottuvilla olevaan ja ihmiskäsityksen ulottumattomissa olevaan. Neljäs on alueellinen dualismi, jossa kosmos on jaettu kahdeksi vastakkaiseksi alueeksi tai maailmaksi.¹⁵³

Zlatko Pleše on kuvannut dualismia vieläkin monimuotoisemmin. Hänen mukaansa dualismi voi olla ontologista ja kosmista, epistemologista ja psykologista, fyysistä ja eettistä, yhteiskunnallista ja yksilöllistä, sekä spatiaalista ja ajallista. Samankaltainen vaihtelevuus voidaan havaita vastakkaisuuksien valinnassa: esimerkiksi yhden kokonaisuuden kaksi puolikasta (mies ja nainen), kaksi vastakkaista substanssia, jotka voivat sekoittua toisiinsa (valo ja pimeys, mieli ja ruumis), kaksi vastavuoroisesti tuhoavaa syytä, jotka edellyttävät sovittelua (elämä ja kuolema, hyvä ja paha, samanlaisuus ja erilaisuus, yksilöllinen vapaus ja yhteiskunnalliset rajoitteet), kaksi spatiaalisesti jakautunutta todellisuuden tasoa (ideaalinen malli ja näkyvä kopio) sekä

¹⁵¹ Englantilainen orientalisti.

¹⁵² Lange, Meyers & Reynolds 2011, 8.

¹⁵³ Alexander 2011, 169.

vastakkaisuudet, jotka on varustettu kyvyllä toimia tai olla toiminnan kohteina (Jumala ja materia).¹⁵⁴

Augustinuksen teologinen maailmankuva tunnustaa monia edellä kuvattuja dualistisia muotoja. Augustinuksen dualismi rakentui monien eri perinteiden dualististen vaikutteiden alaisuudessa. Kahlos on todennut, että dualistiset ajatusrakennelmat olivat vahvasti esillä monien filosofisten koulukuntien ajattelussa, kuten pythagoralaisuudessa, platonismissa, gnostilaisessa ajattelussa ja stoalaisuudessa. Huolimatta dualistisista piirteistä Kreikan filosofisissa järjestelmissä ei ollut radikaalia dualismia, vaikka maailma oli usein järjestäytynyt dikotomisien eli kahtiajakautuneiden termien mukaan. Esimerkiksi stoalaisuudessa ihmiskunta oli jakautunut kahteen ihmisluokkaan, moraalisesti hyviin ja moraalisesti huonoihin. Uusplatonisen Plotinoksen ajattelussa puolestaan maailmassa oleva paha oli välttämätön edellytys hyvän olemassaololle. Juutalaisessa traditiossa taas esiintyi kaksi vastakkaista voimaa. Esimerkiksi jotkut Qumranin tekstit käsittelevät kahta vastakkaista hengellistä voimaa ja kahta vastakkaista hyvien ja pahojen ihmisten yhteisöä. Myös varhaiset kristilliset kirjoitukset, kuten Hermaan Paimen (*Hermae Pastor*), Pietarin teot (*Acta Petri*) ja Pseudo-clemensiläiset tekstit (*Pseudepigrapha Clementis*), esittävät metaforan kahdesta vastakkaisesta kaupungista tai tiestä.¹⁵⁵ Manikealaisessa maailmankuvassa kosmoksen historia oli yksi jatkuva sota, joka alkoi valon ja pimeyden varhaisessa yhteentörmäyksessä. Manikealainen draama keskittyi valon elementtien lunastamiseen, jotka pimeyden arkontit olivat nielaissseet. Manikealaisuudessa myös ihminen koostui valon ja pimeyden elementeistä.¹⁵⁶ Edelliset esimerkit kertovat niistä monista dualistisista ajatusrakennelmista, joiden vaikutteiden alaisuudessa *De civitate Dei* syntyi.

On selvää, että Augustinus otti vaikutteita ympärillä olevasta maailmasta *De civitate Deissä* esiintyvään dualismiin. Kuten Plotinoksen ajattelussa, myös Augustinuksen dualismissa vastakohdat olivat välttämättömiä toistensa olemassaololle.¹⁵⁷ Stoalaisuuden tapaan myös *De civitate Dei*n kahtiajakoa voidaan kuvata moraalisena jakona.¹⁵⁸ Juutalaisessa traditiossa esiintyvät kaksi vastakkaista kaupunkia tai ryhmää

¹⁵⁴ Plese, 2011, 209–210.

¹⁵⁵ Kahlos 2007, 12–13.

¹⁵⁶ Kahlos 2007, 14.

¹⁵⁷ Augustinus (426) 2013, XV:VIII.

¹⁵⁸ Augustinus (426) 2013, XIV:XXVIII. Augustinukselle rakkaus määritteli ihmisen moraalia.

oli puolestaan keskeinen idea *De civitate Deissä*.¹⁵⁹ Myös manikealaisuudessa esiintyvä valon ja pimeyden vastakkainasettelu oli olemassa *De civitate Deissä*, sillä Augustinus yhdisti valon ja pimeyden kahtiajaon enkeleihin, jotka erotettiin kahteen yhteisöön ennen maailman luomista.¹⁶⁰

Tutkittaessa *De civitate Deissä* esiintyvää dualismia on olennaista huomioida, että kieli oli Augustinukselle tärkeä elementti ajatusten välittäjänä. Brown on todennut, että koulutuksensa kautta Augustinus omaksui perfektionismin, jonka tavoite oli yltää samalle tasolle ajattomien klassikoiden, kuten Vergiliuksen teosten kanssa, joissa jokainen sana ja tapa ilmaista jotain oli merkityksellinen.¹⁶¹ MacCormack puolestaan on todennut, että Augustinuksen ideat kielestä olivat osittain Varron (116–27 eaa) ja osittain hänen koulutuksensa inspiroimia. Augustinuksen kiinnostus kieleen poikkesi kuitenkin Varron ja muiden grammaatikkojen kiinnostuksesta. Siinä missä Varro oli ollut kiinnostunut kielestä itsestään, Augustinus oli kiinnostunut kielestä kommunikoinnin välineenä.¹⁶² Näyttää ilmeiseltä, että retoriikan koulutus, suuret ajattelijat, kuten Cicero, Vergilius ja Varro sekä toisaalta Raamatun haasteet, joiden kanssa Augustinus kamppaili jo nuoruudessaan, olivat Augustinuksen kieltä kohtaan tuntemaan kiinnostuksen takana.

Schildgen ja Stock ovat tutkineet Augustinuksen ajatuksia kielestä kommunikaation välineenä. Schildgen on tutkinut Augustinuksen käsityksiä Raamatun tulkitsemisesta *De Doctrina Christiana* -teoksessa ja Stock on tutkinut Augustinuksen ajatuksia kielestä erityisesti *Confessiones* -teoksen pohjalta. Schildgen on todennut, että Augustinukselle kieli oli väliaikainen menettelytapa (*dispensatio temporalis*) ja sen vuoksi haavoittuvainen, hauras ja ohimenevä ihmisen hyödyke tai apuväline. Sanat saattoivat kuvata Jumalan pysyvyyttä ja muuttumattomuutta, mutta ne eivät koskaan kyenneet kokonaan ilmaisemaan sitä. Schildgenin mukaan kirjoitettu teksti oli Augustinukselle osoittaja, ei osoitettu. Teksti oli jäljittelijä, joka tarjosi lukemattomia epäselviä merkityksiä.¹⁶³ Stock on puolestaan todennut, että Augustinukselle sanat saivat merkityksensä kun ne muodostettiin uudelleen kuulijoiden mielissä. Sanat olivat

159 Augustinus (426) 2013, XV:I.

160 Augustinus (426) 2011, XI:XXXIII Ks. myös Augustinus (426) 2011, XI:XIX–XI:XX.

161 Brown 1967, 37.

162 MacCormack 1998, 51.

163 Schildgen 1994, 388. Augustinus kirjoitti *De Doctrina Christiana* -teoksen käsitelläkseen Raamatun sekä ylipäänsä kirjoitetun tekstin tulkintaan liittyviä ongelmia. (Augustinus (397–426) 2004, prologue.)

kuitenkin heikkoja kohtia järjestelmässä, jossa merkitys kommunikoidaan, sillä sanojen täyden merkityksen välittymiseen oli olemassa monta erillistä tekijää.¹⁶⁴

Schildgenin ja Stockin kuvaama tekstin rajoitteellisuus ja epätäydellisyys korostavat vastakkaisparien käsitteen tärkeyttä Augustinukselle, sillä vastakkaispareilla oli tärkeä rooli tekstin merkityksen eli Augustinuksen teologian välittäjänä lukijalle. Vastakkaisparien tärkeys tulee esille *De civitate Deissä*, sillä Augustinus puhui vastakkaispareista ylevään sävyyn:

Antiteesit, latinaksi vastakkaisuudet, ovat kaikista tyylikkäämpiä kaikessa puhetaidossa. Jotkut kutsuvat niitä kontrapositioiksi. Meillä ei ole käyttöä tälle sanalle, vaikka latina ja kaikki kielet maailmassa hyödyntävät kielikuvia. Kuten nämä vastakohtat antavat sanonnalle erinomaisen koristeellisuuden, samoin on maailman kauneus muodostettu vastakohdista, ei vain kuvina vaan luonnossa. Tämä on selvää Sirakin Kirjan¹⁶⁵ jakeessa "pahuuden vastakohta on hyvyys, kuoleman elämä. Samoin on laita vanhurskaan ja syntisen kohdalla. Katso kaikkia korkeimman tekoja, ne ovat kaikki kaksittain, toinen toisensa vastakohtia."¹⁶⁶

Lainauksesta käy selvästi ilmi, että Augustinukselle vastakkaisparit olivat tärkeitä sekä puhutun ja kirjoitetun kielen havainnollistajina että todellisen maailman kuvaajina. Augustinus yhdisti vastakkaisuudet myös luonnon kauneuteen ja järjestykseen. Luonnon kauneuden ja järjestyksen Augustinus puolestaan yhdisti Jumalan luomistyöhön ja tarkoitukseen. Kahlos on todennut, että Augustinuksen ylistävässä sävyssä vastakohtien kauneudesta on nähty vaikutteita stoalaisuuden ajatuksesta, jossa pahat asiat saattavat lopulta koitua kokonaisuuden hyväksi.¹⁶⁷ Tällainen ajatus esiintyy *De civitate Deissä* useaan kertaan. Esimerkiksi teoksen ensimmäisessä kirjassa Augustinus esitti, että sodat voivat koitua ihmisten hyväksi, sillä ne karsivat ihmisistä turmeltuneita elämäntapoja.¹⁶⁸ Hieman myöhemmin Augustinus kertoi valtakunnassa pitkään jatkuneesta nälänhädästä, jonka aikana monet kristityt saivat surmansa.

¹⁶⁴ Stock 1996, 145.

¹⁶⁵ Latinaksi *Ecclesiasticus*. Vanhan testamentin apokryfikirjoihin lukeutuva kirja.

¹⁶⁶ Antitheta enim quae appellantur in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quae Latine ut appellantur opposita, vel, quod expressius dicitur, contrapposita, non est apud nos huius vocabuli consuetudo, cum tamen eisdem ornamentis locutionis etiam sermo Latinus utatur, immo linguae omnium gentium...Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro ecclesiastico isto modo: Contra malum bonum est et contra mortem vita; sic contra peccatum peccator. Et sic intueri in omnia opera Altissimi, bina bina, unum contra unum. (Augustinus (426) 2011, XI:XVIII.)

¹⁶⁷ Kahlos 2004, 67.

¹⁶⁸ Augustinus (426) 2011, I:I.

Kuitenkin ne, joita nälkä ei tappanut, oppivat elämään niukempaa elämää ja paastoamaan pidempään.¹⁶⁹ Näistä esimerkeistä voidaan päätellä, että vastakkaisuuksilla oli Augustinuksen ajattelussa sekä havainnollistava että opettavainen vaikutus.

Kahlos on listannut *De civitate Deissä* esiintyviä vastakkaispareja. Hänen mukaansa siinä esiintyy civitas Dein ja civitas terranan lisäksi vastakkaispareja kuten valo–pimeys, kristityt–pakanat, yksi jumala–monet jumalat, oikea usko–taikausko, totuus–valhe, ikuisuus–ajallisuus, Jerusalem–Babylon, Kain–Abel, likainen–puhdas ja nöyryys–ylpeys.¹⁷⁰ Näistä vastakkaispareista on helppo huomata, että vastakkaispareja esiintyi useissa muodoissa sekä konteksteissa ja että ne olivat monikerroksisia. Esimerkiksi Jerusalem–Babylon¹⁷¹-vastakkaisparin alle sisältyy Alexanderin kuvaama ajallinen dualismi (ikuisuus ajallisuus) sekä eettinen dualismi (hyvä ja paha, nöyryys ja ylpeys). Plesen tulkintatavan mukaan Jerusalem–Babylon-vastakkaispari asettuu niin ikään ajallisen ja eettisen dualismin alle, mutta lisäksi se sisältää spatiaalisesti jakautuneen todellisuuden tason ja kahden vastavuoroisesti tuhoavan syyn. Nämä esimerkit osoittavat vastakkaisparien monitahoisuuden. Vastakkaisparien käsite *De civitate Deissä* oli kokonaisuudessaan valtava verkko toisiinsa jollain tavalla kytkeytyviä dualistisia merkityspareja, joiden tehtävä oli selittää maailmaa ja todellisuuden rakennetta. Kaikki vastakkaisparit sijoittuvat kuitenkin jossain mielessä Civitas Dein ja civitas terranan alaisuuteen.

Näkyvin vastakkainasettelu civitas Dein ja civitas terranan sisällä oli pakanoiden ja kristittyjen vastakkainasettelu, jolla oli *De civitate Dein* kirjoittamisen aikaan jo pitkät perinteet. Kahlos on todennut, että sellaiset kristilliset kirjoittajat kuten Cyprianus (n. 200/210–258), Tertullianus ja Lactantius esittivät kristityt ja heidän vastapuolensa eli pakanat vastakkaisina entiteetteinä.¹⁷² Kahloksen mukaan erottelemalla ja polarisoimalla kristityt ja pakanat toisistaan kristityt saattoivat selkeyttää identiteettiään ja vahvistaa itsetietoisuuttaan neljännen vuosisadan muuttuneissa olosuhteissa. Pakottamalla jäsenet kollektiivisiin käsityksiin kristilliset mielipidevaikuttajat pyrkivät

169 Augustinus (426) 2011, I:X. Ks. myös Augustinus (426) 2013, XIX:XV.

170 Kahlos 2004, 67.

171 Jerusalemin ikuisuudesta Ks. esim Augustinus (426) 2013, XX:XVII. Babylonin ajallisuudesta Ks. esim XX:XXX. Jerusalemin nöyryydestä Ks. esim XVII:XX. Babylonin ylpeydestä Ks. esim XVI:IV.

172 Kahlos 2007, 13.

määrittelemään, keitä kristityt ovat.¹⁷³ Richard Miles on todennut, ettei mikään identiteetti voi olla olemassa itsekseen ilman vastakkaisuuksia tai negatiiveja.¹⁷⁴ Kristityt–pakanat-kahtiajako oli oleellinen teema ja vahvasti esillä *De civitate Dei*ssä, jonka lähtökohta oli puolustaa kristittyjä pakanoiden syytöksiä vastaan. Muiden kristillisten kirjoittajien tapaan Augustinus pyrki tekemään pesäeroa pakanoihin esimerkiksi määräämällä, millaisiin huvituksiin tai juhlallisuuksiin kristitty voi osallistua.¹⁷⁵ Kristittyjen ja pakanoiden erottelulla on vahva yhteys kahden yhteisön jäsenten ominaisuuksiin, sillä Augustinus antoi pakanoille monia sellaisia ominaisuuksia ja luonteenpiirteitä, joita hän myös yhdisti civitas terranaan. *De civitate Dei*ssä esiintyy ainakin seuraavia pakanoita ja toiseutta kuvaavia alentavia termejä ja adjektiiveja: *iniquitas* (väkivalta), *error* (virhe), *ignorantia* (tietämättömyys), *infidelis* (uskoton), *impii* (jumalaton), *increduli* (epäuskoinen), *miseri* (kurjuus), *stulti* (tyhmä), *infantes* (lapsi/imeväinen) ja *idolatria* (epäjumalien palvonta).¹⁷⁶ Kristittyjä Augustinus puolestaan kuvasi pääsääntöisesti positiivisin termein.¹⁷⁷ Yhdistämällä pakanat civitas terranaan ja kuvaamalla heitä alentavin termein sekä toisaalta kuvaamalla kristittyjä ylentävin termein, Augustinus saattoi tehdä teologiansa ymmärrettävämmäksi ihmisille ja korostaa eroa kristittyjen ja pakanoiden välillä.

Tämän tutkimuksen kannalta on oleellista ottaa huomioon kielellisten termien ja identiteettien muuttuvaisuus tutkittaessa *De civitate Dei*n vastakkaispareja. Koska vastakkaisparit rakentuvat kielellisistä termeistä, on niidenkin merkitys kielellisten termien tavoin muuttuva. Kahlos on esittänyt, että neljännellä ja viidennellä vuosisadalla kristillisen identiteetin tai pikemminkin identiteettien konstruktio oli jatkuvasti käynnissä ollut prosessi. Identiteetin uudelleenkonstruointi tapahtui polarisoimalla ja rakentamalla diskursiivisia dikotomioita kristittyjen ja muiden

173 Kahlos 2007, 15.

174 Miles 1999, 16.

175 Esimerkiksi kirjassa II Augustinus tuomitsi teatteriesitykset ja myönsi samalla itse nuorena käyneensä niissä. (Augustinus (426) 2011, II:IV.) Kirjassa VIII Augustinus puolestaan selitti, miten ymmärtäväinen kristitty osoittaa kunnioitusta marttyyreille. (Augustinus (426) 2011, VIII:XXVII.)

176 On huomattava, ettei teoksessa ole aina selvää, puhuiiko Augustinus civitas terranan jäsenistä vai pakanoista, koska hän yhdisti pakanat usein vahvasti civitas terranaan. Kahlos on todennut, että kun kirkkoisät puhuttelivat ei-kristittyjä, he eivät käyttäneet alentavaa *pagani*-termiä. Koska *De civitate Dei* oli osittain kirjoitettu pakanoille, on ymmärrettävää, että Augustinus pyrki välttämään *pagani* termin käyttöä. (Kahlos 2007, 25.)

177 Tässäkään tapauksessa ei ole aina selvää, puhuiiko Augustinus civitas Dei jäsenistä vai kristityistä, koska Augustinus yhdisti nämäkin toisiinsa.

välille.¹⁷⁸ Menneisyyden tapahtumia käytettiin ajankohtaisten ongelmien käsittelyyn. Nykyisyyden kysymyksiä heijastettiin menneisyyteen ja nykyajan ristiriidat rinnastettiin historian dikotomioihin.¹⁷⁹ Toiseus tarjosi välineen, jonka kautta saattoi nähdä ja testata itseytensä rajoja.¹⁸⁰ Myös Schott on nähnyt myöhäisantiikin kristityt–pakanat-identiteetin jatkuvan neuvottelun ja uudistamisen tuotteena.¹⁸¹ Ei ainoastaan kristityt–pakanat-vastakkainasettelu ollut liikkeessä antiikin maailmassa, vaan sama pätee myös moniin muihin identiteetteihin. Simon Goldhill on esittänyt kreikkalaisen identiteetin jatkuvasti käynnissä olleena prosessina.¹⁸² Miles puolestaan on nähnyt ylipäänsä myöhäisantiikin identiteetit ja kulttuurin jatkuvana virtauksen ja kehityksen tilana.¹⁸³ Miles on todennut, että identiteetit tuotetaan, niitä käytetään ja säännellään kulttuurin sisällä. Kulttuuria artikuloidaan tekstin kautta, kuvaavana, kommunikaatiokykyisenä ja edustavana voimana. Jokainen teksti luo oman maailmansa omine parametreineen ja dynamiikkoineen.¹⁸⁴

*De civitate Dei*n vastakkaisparien rakennelmassa ja koko teoksen teologiassa esiintyy identiteettien jatkuvasti käynnissä oleva konstruktio. *De civitate Dei*sä on selvästi havaittavissa ilmiö, että menneisyyden tapahtumia käytettiin nykyisyyden ongelmien käsittelyyn. Augustinus kävi läpi valtavan määrän Rooman historian tapahtumia ja mitätöi niiden kautta esimerkiksi perinteiset jumalat sekä monet roomalaisen kulttuurin tavat.¹⁸⁵ Tehdessään näin Augustinus pyrki vastaamaan oman aikansa ongelmiin, kuten kenen syytä levottomat olot valtakunnassa olivat ja missä määrin kristityt saivat ottaa osaa vanhoihin perinteisiin. Augustinus dekonstruoii roomalaisen kulttuurin piirteitä vastakkaisparien käsitteen kautta. Ajatus kristillisestä identiteetistä jatkuvasti käynnissä olevana konstruktiona on vaikeammin hahmotettavissa *De civitate Dei*sä. Kuitenkin teoksessa on teologisia piirteitä, jotka olivat ainakin jossain määrin jatkuvasti käynnissä olevan konstruktion alaisia. Näkyvin esimerkki tästä on Rooman valtakunnan asema suhteessa civitas Deihin ja civitas terranaan. Rooman valtakuntaa käsitellään kuitenkin myöhemmin tarkemmin tässä tutkimuksessa. Kuitenkin Rooman valtakunnan muuttuva

178 Kahlos 2007, 1.

179 Kahlos 2007, 9.

180 Kahlos 2007, 30.

181 Schott 2008, 9.

182 Goldhill 2002, 8–9.

183 Miles 1999, 12.

184 Miles 1999, 19.

185 Ks. esim Augustinus (426) 2011, I:VI.

asema on ehkä näkyvin esimerkki *De civitate Deissä* esiintyvistä identiteetin jatkuvasti käynnissä olevasta konstruktioista. Augustinusta itseäänkin voidaan tarkastella identiteetin jatkuvasti käynnissä olevan konstruktion kautta. Augustinuksen kristillinen identiteetti määrittyi ensin hänen äitinsä kautta, sitten manikealaisuuden ja lopulta uusplatonismin sekä katolisen kristillisyyden kautta. Myöhemmin sitä määrittivät esimerkiksi hänen perustamansa luostari sekä pappina ja piispana toimiminen pohjoisafrikkalaisessa Hippon kaupungissa. Kaikki edelliset kokemukset muokkasivat Augustinuksen identiteettiä. Voidaan sanoa, että identiteettien jatkuvasti käynnissä oleva konstruktio on olennainen elementti Augustinuksen elämänmittaisen ajattelun kehittymisen ja *De civitate Dein* joiltain osin kehittyvän teologian ymmärtämisessä.

Tässä luvussa on käsitelty kielen merkitystä Augustinuksen ajattelussa ja *De civitate Deissä* esiintyviä dualistisia vastakkaispareja, jotka olivat Augustinukselle tärkeä tapa havainnollistaa maailmaa. Vastakkaisparien takana oli pyrkimys lähtökohdiltaan rajoitteisen elementin eli tekstin ymmärrettäväksi tekeminen. Vastakkaisparit havainnollistivat Jumalan suuruutta, jonka kuvaamiseen tavallinen kieli oli rajoitteellinen. Vastakkaisparien tavoite oli myös todellisen maailman, etenkin sen kauneuden, kuvaaminen, sekä Augustinuksen teologian ja maailmanesityksen havainnollistaminen ja ymmärrettävämmäksi tekeminen. Vastakkaisparit olivat Augustinukselle myös dekonstruoinnin väline. Vastakkaisparien avulla Augustinus teki eroa kristinuskon ja pakanuuden välille sekä mitätöi roomalaisen kulttuurin piirteitä. *De civitate Deissä* esiintyvien vastakkainasettelujen teologiassa on nähtävissä vaikutteita varhaisen kristinuskon lisäksi erityisesti manikealaisuudesta, uusplatonismista, stoalaisuudesta ja juutalaisesta perinteestä. Myöhäisantiikin kristinuskon ja ylipäänsä aikakauden moninaisten identiteettien tapaan *De civitate Dein* teologia oli jossain määrin jatkuvasti käynnissä oleva konstruktio. Tämä tulee esille etenkin Rooman valtakunnan aseman muutoksena *De civitate Dein* edetessä. Augustinuksen ajattelun jatkuvasti käynnissä oleva konstruktio on olennainen seikka teoksen ymmärtämisessä. Vaikka vastakkaisparien määrä oli *De civitate Deissä* valtava, oli *civitas Dei* ja *civitas terrana* kuitenkin se vastakkainasettelun konsepti, jonka ympärille Augustinus teoksen rakensi ja joiden alaisuuteen muut vastakkaisparit pääosin asettuivat. Jotkut vastakkainasettelut, kuten valo–pimeys ja kristityt–pakanat, olivat keskeinen osa yhteisöjen vastakkainasettelua, kun taas toiset, pääasiassa ominaisuuksia kuvaavat adjektiivit, liittyivät siihen suppeammassa merkityksessä. Koska vastakkainasettelut

olivat Augustinukselle tärkeä tapa tehdä maailmasta ja omasta teologiastaan ymmärrettävämpää, ne linkittyivät usein toisiinsa muodostaen suuren teologisen kokonaisuuden. Ne olivat työkalu itseyden, toiseuden ja koko *De civitate Dei* teologian selittämiseen. Tämän luvun tarkoitus oli pohjustaa civitas Dei ja civitas terran teologian ympärille rakennettuja vastakkaispareja. Seuraavassa luvussa tarkastellaan tarkemmin civitas Dei ja civitas terran teologiaa.

3.2 Civitas Dei ja civitas terrana

Kuten edellisessä luvussa tuli esille, maallisen valtakunnan ja taivaallisen valtakunnan vastakkainasettelu esiintyi jo ennen Augustinusta monissa myöhäisantiikin kirjoituksissa. Kahlos on todennut, että kristityt tulkitsivat Vanhassa testamentissa esiintyvän Jerusalemin Jumalan kaupungiksi tai yhteisöksi, joka asetettiin tämän maailman vastakohdaksi. Myös Augustinuksen kirjoituksissa kahtiajakautunut maailma esiintyi jo ennen *De civitate Dei*ä. Vuonna 388 hän jakoi ihmiset niihin, jotka rakastavat ikuisia asioita ja niihin, jotka rakastavat tämän maailman asioita. Vuonna 390 hän puolestaan esitti, että ihmiskunta oli jakautunut pahojen, maallisten ihmisten joukkoon ja yhden Jumalan palvelukseen omistautuneisiin ihmisiin.¹⁸⁶ Augustinus kertoi ennen *De civitate Dei* kirjoittamista ilmestyneessä Mooseksen kirjan kommentaarissaan *De Genesi ad litteram*, että hänen aikomuksensa on kirjoittaa kirja enkelien lankeemuksessa alkunsa saaneiden kahden yhteisön luonteesta.¹⁸⁷ Kahden yhteisön jakoa käsitteleviä ajatuksia onkin ripoteltu ympäri *De civitate Dei*ä, joten voidaan sanoa Augustinuksen kuljettavan teemaa läpi teoksen. *De civitate Dei*ssä Augustinus esitti yhteisöjen kahtiajaon selkeämmin ja perusteellisemmin kuin aiemmissa kirjoituksissaan. Teoksen eri osissa Augustinus kertoi erilaisia yksityiskohtia yhteisöistä riippuen siitä, mitä asiakokonaisuutta hän käsitteli.

Augustinus kirjoitti *De civitate Dei*ä 12 vuoden ajan. Vaikka kahta yhteisöä koskeva teologia on sirpaloitunutta, mikään ei kuitenkaan viittaa siihen, että niiden ydinteologia muuttui teoksen edetessä.¹⁸⁸ Vaikka edellisessä luvussa tuli esille teoksen olleen

¹⁸⁶ Kahlos 2000, 3.

¹⁸⁷ Dyson 2006, 32. Ks. myös Augustinus (n. 401–416) 2001, 11:15:20.

¹⁸⁸ Augustinus käsitteli yhteisöjen sekoittuneisuutta toisiinsa jo *De civitate Dei* ensimmäisessä kirjassa. Nimenomaan yhteisöjen sekoittuminen teki Augustinuksen teologiasta jossain määrin poikkeavan muihin apologettoihin nähden. Tämä seikka viittaa siihen, että Augustinukselle teologia kahden yhteisön ytimen

jatkuvasti käynnissä olevan konstruktion alainen, vaikuttivat yhteisöt kaikkien pienempien vastakkaisparien yläpuolella. Toisin sanoen yhteisöt olivat liian suuria entiteettejä, jotta ympärillä olevien identiteettien liikkeessä oleva konstruktio olisi kyennyt merkittävästi liikuttamaan suurta kokonaisuutta. Jos esimerkiksi joittenkin pakanoita kuvanneiden adjektiivien kielellinen merkitys olisi jossain määrin muuttunut, ei sillä olisi ollut vaikutusta *civitas Dein* ja *civitas terranan* teologiaan. Tähän olisi tarvittu merkittäviä tai perustavanlaatuisia muutoksia vastakkaisparien identiteeteissä, eikä tällaisia *De civitate Deissä* esiinny. Kahden yhteisön teologia voidaan siis koota yksittäisistä, ympäri teosta esiintyvistä tiedon palasista.

De civitate Dein kirjassa XV Augustinus esitti klassisen kuvauksensa kahdesta yhteisöstä. Augustinus kirjoitti:

Luulen että olemme riittävästi keskustelleet epäluuloista liittyen maailman alkuun, sieluun ja ihmiskuntaan: joista viimeinen on jakautunut kahteen ryhmään, niihin jotka elävät ihmisen mukaisesti (*secundum hominem*) ja niihin jotka elävät Jumalan mukaisesti (*secundum Deum*). Näitä ryhmiä kutsumme mystisesti kahdeksi kaupungiksi tai yhteisöksi, joista toinen on ennaltamäärätty hallitsemaan iankaikkisesti Jumalan luona ja toinen on tuomittu ikuisen kärsimyksen paholaisen kanssa.¹⁸⁹

Kuten lainauksesta käy ilmi, Augustinus jakoi ihmiskunnan niihin, jotka elivät maallisten tapojen mukaan, ja niihin, jotka elivät Jumalan odotusten mukaisesti. Molempien yhteisöjen tuleva kohtalo oli etukäteen määrätty jo maailman perustamisesta lähtien. Kahtiajako oli myös kosminen, sillä yhdennessätoista luvussa Augustinus erotteli myös enkelit yhteisöjen kesken.¹⁹⁰ Jumalan enkelit kuuluivat *civitas Dei*hin ja langenneet enkelit *civitas terranaan*. Augustinuksen mukaan täällä maailman ajassa Jumalan yhteisö eli ikään kuin muukalaisena¹⁹¹ jumalattomien joukossa odottaen kaiken

osalta oli selvää kokonaisuudessaan jo teoksen alusta lähtien. (Augustinus (426) 2011, I:XXXV.)

189 Arbitrer tamen satis nos iam fecisse magnis et difficillimis quaestionibus de initio vel mundi vel animae vel ipsius generis humani, quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt; quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo. (Augustinus (426) 2013, XV:I.)

190 Augustinus (426) 2011, XI:XXXIII. Ks. myös Augustinus (426) 2011, XII:I. Ks. esim Kahlos 2004, 2.

191 Olen kääntänyt *De civitate Deissä* esiintyvän sanan *peregrini* muukalaisuudeksi, koska mielestäni se kuvaa Augustinuksen sanalle antamaa merkitystä. Heikki Koskenniemi on myös kääntänyt *peregrin*in muukalaisuudeksi kirjojen 1–10 suomennoksessaan. (Augustinus (426) 2003, V:XVI.) Englannin kielessä *peregrini* on käännetty yleensä termiksi *pilgrim*, joka on jossain määrin harhaanjohtava. Brown on todennut, että *peregrini* oli laajasti tunnettu ja ymmärretty termi antiikin maailmassa. *Peregriniä* voidaan kuvata esimerkiksi termeillä vierasmaalainen (*foreigner*), ulkopuolinen (*outsider*) ja muukalainen (*stranger*). (Brown 1967, 323–324.) Brown on todennut, että *peregrini* voidaan kääntää

kohdalleen asettamista.¹⁹² Valtakuntien lopullisten kohtaloiden oli määrä toteutua tämän maailman lopussa, jolloin civitas Dei oli määrä hallita Jumalan kanssa ikuisuudessa ja civitas terran karsiä rangaistusta paholaisen kanssa. Näistä yhteisöjä koskevista yleispiirteistä tutkijat ovat olleet melko lailla yhtä mieltä.

Yhteisöjen teologia on kaiken kaikkiaan kuitenkin monimutkaisempi kuin mitä edellä esitetyt peruspiirteet kertovat. Tässä luvussa yhteisöjä tarkastellaan tästä eteenpäin ensin niiden jäsenten henkilökohtaisesta näkökulmasta käsin, minkä jälkeen yhteisöt asetetaan laajempaan historialliseen kontekstiin. Tällä tavoin yhteisöjen jossain määrin monimutkaista teologiaa on helpompi hahmottaa. Koska yhteisöt olivat jakaantuneet Jumalan odotusten mukaan eläviin ja maallisten tapojen mukaan eläviin, on selvää, että jonkinlainen moraalinen erottelu määritti yhteisöihin kuuluvia ihmisiä. Monet tutkijat ovatkin esittäneet, että yhteisöt voidaan ajatella moraalisina kategorioina. Esimerkiksi Dyson on todennut, että ne olivat ikäänkuin maailman perustamisesta lähtien olemassa olleita kosmisia yhteisöjä, joita yhdisti rakkaus joko maallisiin tai taivaallisiin asioihin.¹⁹³ Markus on kuvaillut rakkauksia perimmäisinä motivaatioina.¹⁹⁴ Hoon Woo on todennut, että rakkaus on yhdistävä teema kaikissa Augustinuksen töissä. Ihmishistoria on tarina kahdesta rakkaudesta, joista toinen on suunnattu väärin ja toinen on oikein järjestäytynyt. Historia on näiden kahden rakkauden tarina, ja ne muodostavat kaksi erilaista yhteisöä.¹⁹⁵ McGinn on eritellyt rakkautta kuvaavia kohtia Augustinuksen töissä. *Confessiones* -teoksessa rakkaus oli sielun paino (*pondus meum amor meus*)¹⁹⁶. *Enarrationes in Psalmis* se oli puolestaan sielun jalka (*pes amoris*)¹⁹⁷ sekä polku, jota pitkin sielu nousee ylöspäin tai laskeutuu alemmas (*amando ascendis, negligendo descendis*)¹⁹⁸. *In Epistolam Ioannis* jokainen ihminen oli sitä, mitä hän rakasti (*talis est quisque, qualis ejus dilectio est*)¹⁹⁹.²⁰⁰

pyhiinvaellukseksi vain, jos termin merkitystä tarkastellaan sen seikan valossa, että Augustinus inhosi matkustamista. (Brown 1967, 323–324.) Hoon Woo on puolestaan huomauttanut, että joissain kirjoituksissa Augustinus käytti *peregrinin* sijasta termiä *viatores* (matkajat). (Hoon Woo 2015, 429.)
 192 Augustinus (426) 2011, V:XVI. Ks. myös Augustinus (426) 2013, XV:XX.

193 Dyson 2006, 33.

194 Markus 1970, 66.

195 Hoon Woo 2015, 430.

196 Augustinus (n. 400) 2014–2016, 13:9:10.

197 Augustinus (392–418), 9:15.

198 Augustinus (392–418), 85:6.

199 Augustinus (n. 407–409), 2:14.

200 McGinn 2000, 258.

Kuten tutkijat ovat esittäneet, rakkaus oli yhteisöjä pääasiallisesti jakava tekijä. *De civitate Deissä* tämä tulee selvästi esille XIV luvussa, jossa Augustinus kirjoitti:

Kaksi rakkautta ovat antaneet alkuperän näille kahdelle yhteisölle: itserakkaus halveksii Jumalaa ja suuntaa maalliseen, kun taas Jumalan rakkaus halveksii itseä ja suuntaa Jumalaan. Ensimmäinen etsii ihmiskunniaa ja toinen Jumalan kunniaa omantunnon todistuksen mukaisesti.²⁰¹

Markus on esittänyt, että puhuttaessa vain ”rakkauksista” jako on kuitenkin yksinkertaistava, sillä se ei kerro tarkemmin Augustinuksen rakkaudelle antamista merkityksistä. Viitaten näihin merkityksiin Markus on sanonut, että jotta ymmärtäisimme jonkun henkilön katsantokannan jotakin kohdetta kohtaan, meidän täytyy tietää, millä tavoin hän sitä rakastaa. Jonkin asian rakastaminen puhtaasti sen itsensä vuoksi eroaa jonkin asian rakastamisesta jonkin päämäärän keinona. Markuksen mukaan Augustinuksen ajattelun ymmärtämisessä on tärkeää huomata, että kaikki ihmiset jakavat ajalliset asiat, mutta jokaisella on oma tarkoitus niiden käyttämisessä, ja tämä vaihtelee laajasti eri ihmisten välillä.²⁰² Augustinus kirjoitti yhteisöjen jäsenten tarkoitusperistä *De civitate Dei* XIX kirjassa:

Ne, jotka eivät elä uskon mukaan, kiinnittävät rauhansa maalliseen menestykseen kun taas vanhurskaat elävät tulevan toivossa ja käyttävät tämän elämän tapahtumia pyhiinvaelluksena, jotta eivät unohtaisi suuntaansa kohti Jumalaa maallisten syiden takia. Tämä katsantokanta auttaa lihan heikkoutta ja tekee siitä kykeneväisemmän kohtaamaan vaivoja. Tämän elämän välttämättömyydet ovat yhteisiä kaikille, sekä uskollisille että uskottomille, mutta niiden käyttötavat ovat erilaiset.²⁰³

Augustinuksen mukaan elämässä oli välttämättömyyksiä, jotka molemmat yhteisöt jakoivat. Ihmisten suhtautuminen asioihin oli se määrittävä tekijä, joka erotti, kumpaan yhteisöön he kuuluivat. Jumalan yhteisön jäsenet asettivat korkeimman arvon Jumalalle ja alistivat muut rakkaudet tai tarpeet tälle rakkaudelle alamaisiksi. Maallinen yhteisö puolestaan antoi korkeimman arvon Jumalan sijasta joillekin muille väliaikaisille tai

201 Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. (Augustinus (426) 2013, XIV:XXVIII.)

202 Markus 1970, 66–69.

203 Sed domus hominum, qui non vivunt ex fide pace terrenam ex huius temporalis vitae rebus commodisque sectatur; domus autem hominum ex fide viventium expectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur, non quibus capiatur et avertatur quo tendit in Deum, sed quibus sustentetur ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod adgravat animam. Idcirco rerum vitae huic mortali necessariorum utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus. (Augustinus (426) 2013, XIX:XVII.)

katoaville kohteille. Kahlos on kuvannut eri rakkauksia ylpeyden ja nöyryyden vastakkainasetteluksi, jossa nöyryys ja Jumalan rakastaminen kuuluivat yhteen, samoin kuin ylpeys ja itsensä rakastaminen. Hän on viitannut *De civitate Dei* XI lukuun, jossa Augustinus esitti ylpeyden toimineen jakavana tekijänä jo ennen luomista, sillä pahat enkelit lankesivat nimenomaan ylpeyteen.²⁰⁴ Markus puolestaan on todennut, että ensimmäinen synti eli ylpeys erotti ihmisen luojastaan.²⁰⁵ Dyson taas on todennut, että kaikkien ihmisten tekemien rikkomusten syy oli ylpeys.²⁰⁶ Myös Brown on nostanut ylpeyden esiin ihmisiä jakavaksi tekijäksi. Hän on todennut, että ylpeys kuvasti civitas terran asennetta sen jäsenten luomia arvostuksia, kuten sankaruutta, sen luomaa kulttuuria ja rauhan jaksoja kohtaan.²⁰⁷

*De civitate Dei*ssä tulee selvästi esille, että ylpeys oli merkittävä synti Augustinuksen ajattelussa. Käsitellessään Aadamin ja Eevan lankeemusta Augustinus esitti, että itse lankeemusta suurempi synti oli ylpeys. Augustinuksen mukaan ylpeydestä kertoi se, ettei kumpikaan osoittanut katumusta tapahtuneesta, vaan Eeva syytti tapahtuneesta käärmettä ja Adam Eevaa.²⁰⁸ Dyson on käsitellyt lankeemuksen ja ylpeyden välistä suhdetta. Hän on todennut, että Augustinuksen ajattelussa lankeemuksessa oli kysymys Aadamin ja Eevan itsekkästä halusta tulla Jumalan kaltaiseksi, ja tämän halun ajamana he antoivat sydämessään vaikuttaneen Jumalan rakkauden muuttua itserakkaudeksi.²⁰⁹ Lisäksi Dyson on esittänyt, että Augustinuksen ajattelussa synti ei ollut itse teko, vaan se oli syy teon taustalla. Syntiin johtaneen teon taustalla puolestaan oli aina itsekäs motiivi, joka oli vastakohta Jumalan tahdon seuraamiselle.²¹⁰ Tämä ajatusrakennelma tekee ymmärrettäväksi sen, miksi rakkaus ja ennen kaikkea sen perimmäinen motivaatio tai ilmenemismuoto oli pääasiallinen yhteisöjä määrittävä tekijä.

Ylpeyden lisäksi Augustinus nosti esiin yhteisöjä jakaviksi tekijöiksi kateuden, joka toimi motivaationa Kainin murhatessa Abelin, ja halun hallita, joka kumpusi vallanhimosta.²¹¹ Monet tutkijat ovat korostaneet kateuden merkitystä yhteisöjä

204 Kahlos 2004, 67. Ks. esim Augustinus (426) 2011, XI:XXXIII ja XII:I.

205 Markus 1970, xiv.

206 Dyson 2006, 21.

207 Brown 1967, 326–327.

208 Augustinus (426) 2013, XIV:XIV.

209 Dyson 2006, 21.

210 Dyson 2006, 22–23.

211 Augustinus (426) 2013, XV:V ja XV:IV.

erottavana tekijänä. Chadwick on yhdistänyt kateuden saatanan lankeemukseen taivaassa.²¹² Lisäksi hän on todennut, että ylpeys yhdessä kateuden kanssa muodostivat lankeemuksen keskeisen piirteen.²¹³ Dyson on todennut, että Kainin murhatessa Abelin motiivina toimi kateus ja kauna.²¹⁴ Myös Brown ja Burt ovat tunnustaneet kateuden merkityksen yhteisöjä jakavana tekijänä.²¹⁵ Halu hallita on myös ollut monien tutkijoiden huomion kohteena. Esimerkiksi Burt on todennut, että maallisen mielen omaavia tai maallisesti suuntautuneita ihmisiä ajoi halu hallita muita.²¹⁶ Van Oort on nähnyt vallanhimon civitas terranan jäseniä dominoineena ominaisuutena.²¹⁷ Brown on todennut, että Augustinus näki halun hallita kaikkialla historiassa.²¹⁸ Dyson puolestaan on esittänyt, että määräysvallan himo ja halu saada valtaa yli muiden kalvoi ihmisiä.²¹⁹

Yhteisöjen jäsenten rakkaudet eli perimmäiset motivaatiot ovat tärkeitä, koska ne määrittävät ominaisuudet, joiden kautta ihmiset jakautuivat yhteisöihin. Jäsenten perimmäisiä motivaatioita voidaan kuvata seuraavanlaisen taulukon avulla:

	civitas Dei	civitas terrana
Rakkaus eli yhteisöjen perimmäinen motivaatio	<ul style="list-style-type: none"> - nöyryys - vilpittömyys - Jumalan rakastaminen - toivo tulevasta 	<ul style="list-style-type: none"> - ylpeys - itserakkaus - kateus - halu hallita

Yhteisöjen erottelussa on oleellista myös niihin kuuluneiden ihmisten tavoittelemat asiat, jotka poikkesivat toisistaan. Augustinus totesi molempiin yhteisöihin kuuluvien ihmisten tavoittelevan elämässään jotain sellaista, mitä hän kutsui rauhaksi.²²⁰ Markus on kuvannut rauhaa kaikkien kaipausten täyttymykseksi eli levon tilaksi kaikista haluista ja verrannut tätä tilaa Aristoteleen kosmologiassa esiintyvään *telokseen*.²²¹ Kuitenkin maallinen yhteisö tavoitteli maallista rauhaa ja Jumalan yhteisö iankaikkista

212 Chadwick 2009, 136.

213 Chadwick 2001a, 42.

214 Dyson 2006, 52.

215 Brown 1967, 326; Burt 1997, 200–201.

216 Burt 1997, 204.

217 Van Oort 1997, 159.

218 Brown 1967, 326.

219 Dyson 2006, 54.

220 Augustinus (426) 2013, XIX:XVII.

221 Markus 1970, 68. Aristoteles uskoi, että organismit ovat jatkuvassa teleologisessa liikkeessä epätäydellisestä täydelliseen. *Telos* eli onnellisuus tai täyttymys (*endemonia*) oli organismien luonnollinen täydellistynyt tila, jonka saavuttamiseen kaikki olivat kykeneväisiä. Esimerkiksi ihmisellä oli kyky ja luonto savuttaa oma *teloksensa*. (Telos, Philosophyterms. <http://philosophyterms.com/telos>)

rauhaa.²²² Tosin asia ei ole aivan näin yksinkertainen, sillä tässä maailmanajassa maallinen rauha oli myös Jumalan yhteisön tavoitteleva asia.²²³ Tutkijat ovat korostaneet näiden kahden rauhan eroa. Hoon Woo on todennut, että Augustinukselle rauha oli sekä perusta ihmisen olemassaololle että sen perimmäinen tavoite. Augustinukselle rauha toimi sosiaalisen hyvinvoinnin tärkeimpänä elementtinä, mutta Augustinus uudelleen ja uudelleen korosti, että maallinen rauha oli epätäydellistä ja että Jumalan yhteisön korkein hyvä oli täydellinen ja ääretön rauha.²²⁴ Dyson puolestaan on todennut, ettei maallinen rauha ollut todellista tai aitoa rauhaa. Todellisella rauhalla, kuten todellisella oikeudenmukaisuudellakin, oli Platonin ajatuksen luonne: se voitiin perustaa maan päälle vain puutteellisella tavalla. Rauha täydellisessä toteutuksessaan oli täydellisesti järjestetty ja harmoninen Jumalasta ja toinen toisistaan Jumalassa nauttiminen. Todellinen rauha oli löydettävissä ainoastaan taivaasta, koska se ilmaisi suhdetta, joka ei voinut esiintyä langenneessa maailmassa. Sen olemus oli ristiriitojen poissaoloa, kun taas maallinen rauha oli nykyisessä elämässä olevien ristiriitojen tukahduttamista. Se ei voinut olla mitään muuta, sillä sen oli otettava vastaan itsessään sellaisten ihmisten käyttäytyminen, jotka ovat vieraantuneet Jumalasta. Maallinen rauha oli siten ohimenevä, epävakaa ja keltoton asiointi. Se oli saavutettavissa ja ylläpidettävissä väkivallan sekä pelon avulla, ja ihmiset suurimmalta osin tavoittelivat sitä vain siksi, että se mahdollisti heidän epävanhurskaiden asioiden tavoittelunsa.²²⁵ Burt ja Markus ovat nähneet rauhan käsitteen melko samalla tavalla kuin Dyson.²²⁶

Markus on käyttänyt hyväkseen ajatusta yleisestä hyvien toimintatapojen maailmanlaajuisesta sopimuksesta kuvattaessaan rauhan käsitteen konseptia. Markus on esittänyt, että ihmisten henkilökohtaiset arvostukset eli se, mitä he loppujen lopuksi pitävät tavoiteltavimpana, ei poista maailmasta yleistä hyvien toimintatapojen jaettua, mutta määrittelemätöntä sopimusta. Ihmiset, jotka muodostavat *res publican*²²⁷, ovat sopineet arvostavansa yhteisesti joitain asioita. Henkilökohtaisesta näkökulmasta

222 Augustinus (426) 2013, XIX:XVII.

223 Augustinus (426) 2013, XIX:XVII.

224 Hoon Woo 2015, 436-438.

225 Dyson 2006, 122.

226 Markus 1970, 68-69; Burt 1997, 195-209.

227 *Res Publica*lla tarkoitetaan yleisesti valtiota (*state*), tasavaltaa (*republic*) tai kansalaisyhteisöä (*commonwealth*). (Res Publica. English Oxford Living Dictionaries.

https://en.oxforddictionaries.com/definitions/res_publica) Markus on todennut, että *res publicalla* oli laaja valikoima sovelluksia Augustinuksen sanastossa. Se saattoi tarkoittaa esimerkiksi kahta yhteisöä, kirkkoa tai Rooman valtiota. (Markus 1970, 64.)

katsottuna heidän ei kuitenkaan tarvitse arvostaa näitä asioita identtisellä asteikolla, vaan he ovat vapaita päättämään omantuntonsa vaatimusten mukaisesti, mille asioille antavat korkeimman arvon.²²⁸ Verrattaessa hyvien toimintatapojen sopimusta Augustinuksen rauhankäsitykseen on mielestäni selvää, että se kuului molempien yhteisöjen tavoitteleman maallisen rauhan piiriin. Civitas Dein tavoittelemalla korkeammalla rauhalla ei ollut mitään tekemistä hyvien toimintatapojen sopimuksen kanssa.

Avain todellisen rauhan ja maallisen rauhan erottamisessa on yhteisöjen jäsenten perimmäinen motivaatio. Koska civitas Deissä perimmäinen motivaatio ilmeni nöyryytenä / vilpittömyytenä / Jumalan rakastamisena / toivona tulevasta, oli sen rauha jotain, mitä langenneessa maailmassa oli mahdotonta saavuttaa täydellisesti. Tämän maailman näkökulmasta civitas Dein tavoittelema rauha oli utopia. Koska civitas terranan perimmäinen motivaatio ilmeni ylpeytenä / itserakkautena / kateutena / haluna hallita, se oli langenneessa maailmassa täysin saavutettavissa. Vaikka se oli itsekeskeistä ja epävakaa, se saattoi kuitenkin toimia kaikkien ihmisten hyödyksi. On perusteltua sanoa, että Augustinuksen ajattelussa on olemassa hyvien toimintatapojen sopimus, vaikkei Augustinus varsinaisesti tällaista termiä käytäkään. Kuitenkin Augustinuksen ajattelussa kaksi erilaista yhteisöä, jotka vaikuttivat samassa tilassa ja joiden perimmäinen tavoite poikkesi toisistaan, tavoittelivat keskinäistä, molempia hyödyttävää sopusointua.²²⁹

Koska yhteisöt olivat maailman perustamisesta saakka olemassa olleita kaiken kattavia kategorioita, on niitä tarkasteltaessa oleellista ottaa huomioon myös laajempi historiallinen mittakaava. Laajemmassa mittakaavassa civitas terrana tarkoitti langennutta maailmaa tai koko ihmiskuntaa, johon kuului sekä hyveellisiä että paheellisia ihmisiä. Suppeammassa merkityksessä civitas terrana tarkoitti paheellisia eli maallisten tapojen mukaan eläviä. Toisin sanoen civitas terranassa eli sen laajemmassa merkityksessä kaksi kosmista yhteisöä eli civitas Dei ja civitas terrana. Tämä tulee esille *De civitate Dei* XV kirjassa, kun Augustinus esitti maallisen valtakunnan kahdessa muodossa, joista toinen edusti itseään ja toinen palveli civitas Deitä.²³⁰ On kuitenkin

228 Markus 1970, 69.

229 Augustinus (426) 2013, XIX:XIV.

230 Augustinus (426) 2013, XV:II.

huomattava, että yleisesti Augustinus puhui civitas terranasta sen suppeammassa muodossa.

Yhteisöt olivat myös tässä maailmanajassa toisiinsa sekoittuneet. Yhteisöjen sekoittuminen tulee selvästi esille *De civitate Dei*ssä. Augustinus kirjoitti yhteisöjen sekoittumisesta jo kirjan ensimmäisessä luvussa viitaten sekä civitas Deiin että civitas terranaan:

Muistakoon Jumalan yhteisö, että jopa hänen vastustajiensa joukkoon kätkeytyy joitain tulevia Jumalan yhteisön jäseniä. Ei ole kuitenkaan hyödytöntä kohdella heitä vihollisina kunnes kuullaan heidän tunnustuksensa. Onhan Jumalan yhteisöönkin tämän maallisen pyhiinvaelluksen aikana liittynyt samoin sakramentein joitain, jotka eivät peri iankaikkista osaa muiden pyhien tavoin. On heitä, jotka eivät epäröi napista Jumalaa vastaan, vaikka tämän merkki on heihin painettuna. He menevät tyytyväisinä teattereihin pakanoiden kanssa ja kirkkoon meidän kanssamme.²³¹

Tämä lainaus on erityisen tärkeä yhteisöjen teologian ja koko Augustinuksen historiakäsityksen kannalta, sillä se määrittelee vahvasti yhteisöjä täällä maailmanajassa ja korostaa yhteisöjen kosmista luonnetta. Tutkijat ovat olleet jossain määrin eri mieltä yhteisöjen sekoittuneisuuden yksityiskohdista ja merkityksestä yhteisöjen teologiaan. Monet tutkijat ovat joka tapauksessa korostaneet yhteisöjen sekoittuneisuutta niiden teologisia piirteitä määritellessään. Esimerkiksi Dyson on todennut, että tämä maailma oli kuin pyhiinvaellus, jossa kaksi yhteisöä oleskelivat rinnakkain toisiinsa sekoittuneina kuin jyvät ja akanat puinnin yhteydessä.²³² Lisäksi Dyson on todennut, ettei ollut olemassa sellaisia tunnistettavissa olevia merkkejä, jotka kertoisivat, kumpaan yhteisöön joku kuului. Monet ihmiset, jotka vaikuttaisivat olleen civitas Deiin jäseniä, eivät sitä kuitenkaan olleet. Myös monet ihmiset, jotka vaikuttaisivat olleen civitas terranan jäseniä, kuuluivat kuitenkin civitas Deiin. Maallinen asema ja ulkoisesti hurskas käytös eivät kertoneet sisäisestä maailmasta.²³³ Myös Markus on todennut, että

231 Haec et alia, si qua uberius et commodius potuerit, respondeat inimicis suis redempta familia domini Christi et peregrina civitas regis Christi. Meminerit sane in ipsis inimicis latere cives futuros, ne infructuosum vel apud ipsos putet, quod, donec perveniat ad confessos, portat infensos; sicut ex illorum numero etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui partim in occulto, partim in aperto sunt, qui etiam cum ipsis inimicis adversus Deum, cujus sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo ecclesias nobiscum replentes. (Augustinus (426) 2011, I:XXXV.)

232 Dyson 2006, 34.

233 Dyson 2006, 34. Dyson viittaa kahteen *De civitate Dei*n ulkopuoliseen Augustinuksen kirjoitukseen, jotka ovat *In iohannis evangelium* ja *De dono perseverantiae*. Jotkut ovat paimenen virassa nauttiakseen maallisesta kunniaa ja maallisista eduista. (Augustinus (n. 406–430), 25:10.) Tässä elämässä kukaan ei voi olla varma, kumpaan yhteisöön kuuluu. (Augustinus (n. 428–429), 13:33.) Asiaa käsitellään myös *De*

tässä maailmanajassa yhteisöjen rajat olivat näkymättömiä ja leikkasivat kaikkien sosiaalisten ryhmien läpi. Niiden erottamisen ydin piili sisäisessä suhtautumisessa maailmaan ja kokemuksiin. Molemmat yhteisöt käyttivät samoja ajallisia hyödykkeitä ja kärsivät samoista onnettomuuksista, mutta niiden suhtautuminen samoihin asioihin oli kuitenkin erilainen.²³⁴ Van Oort puolestaan on todennut, että vaikka Augustinus korosti useamman kerran yhteisöjen sekoittuneisuutta, hänelle ne olivat kuitenkin aina vastakkaisia entiteettejä.²³⁵

Yhteisöjen sekoittuneisuus on saanut jotkut tutkijat kuitenkin turvautumaan kolmannen yhteisön käsitteeseen. Esimerkiksi Charles Journet on esittänyt kolmatta yhteisöä, johon sekä paholainen että Jumala vaikuttivat. Journet on kutsunut tätä ihmiskaupungiksi tai kulttuuriksi ja esittänyt, että se sisälsi sellaisia kulttuurin piirteitä, jotka ovat yhteydessä yhteiseen ajalliseen ja väliaikaiseen hyvään.²³⁶ Myös Marrou ja Markus ovat jossain määrin viitanneet kolmanteen yhteisöön. Marrou on esittänyt, että yhteisöjen välissä oli kolmas kokonaisuus (*saeculum*)²³⁷, jossa kaksi yhteisöä elivät toisiinsa sekoittuneina.²³⁸ Markus on ehdottanut, ettei Augustinus käsittänyt *saeculumia* ei-kenenkään-maana kahden yhteisön välissä, vaan niiden väliaikaisena vaikutusalueena yhteenpunoituneessa, sekavassa ja vain eskatologisesti erillisessä todellisuudessa.²³⁹

Mielestäni *De civitate Deissä* ei esiinny perusteita kolmannen yhteisön olemassaololle. Langennut maailma oli itsessään civitas terrana, jossa yksittäisten ihmisten perimmäiset motivaatiot määrittivät, kuuluivatko he civitas terranaan vai muukalaisina elävään civitas Deiin. Vaikka yhteisöjen jäsenet olivat läpeensä sekoittuneet, ei Augustinuksen teologia edellyttänyt kolmannen yhteisön olemassaoloa, eikä kolmas yhteisö myöskään sovi Augustinuksen teologiaan. Augustinuksen mukaan jokainen ihminen kuului jompaankumpaan kahdesta yhteisöstä.²⁴⁰ Yhteisöjen välissä ei ollut neutraalia aluetta, vaikka langennut maailma oli itsessään civitas terrana termin laajemmassa mielessä.

civitate Deissä, mutta suppeammin. (Augustinus (426) 2013, XVIII:XLIX.)

234 Markus 1970, 62–63.

235 Van Oort 1997, 162.

236 Journet 2004, 283–285. Ks. myös Hoon Woo 2015, 432.

237 *Saeculumilla* oli myöhäisantiikissa useita merkityksiä. Sillä saatettiin tarkoittaa esimerkiksi ihmisen elämää, vuosisataa, pitkää ajanjaksoa, ajan henkeä ja maailmaa. (Sabo 2015, 4.)

238 Marrou 1957, 346–348. Ks. myös Kahlos 2007, 53.

239 Markus 1970, 71.

240 Ks. esim Augustinus (426) 2011, XII:I. Augustinus teki selväksi, että vaikka Jumala oli jakanut pahat enkelit ja hyvät enkelit sekä pahat ihmiset ja hyvät ihmiset, yhteisöjä oli vain kaksi kappaletta neljän sijasta.

Langennutta maailmaa ei kuitenkaan voida ajatella kolmantena yhteisönä. Myös Van Oort ja Hoon Woo ovat kiistäneet kolmannen yhteisön mahdollisuuden.²⁴¹

Kirkon rooli kahtiajaon ymmärtämisessä on myös olennainen, sillä kirkko oli portti civitas Deihin. Tutkijat ovat kuvanneet kirkon roolia hieman eri tavoin, mutta kaiken kaikkiaan näkemykset ovat olleet melko samanlaisia. Markus on todennut, ettei kirkko ollut avoin kummallekin yhteisölle samalla tavalla kuin esimerkiksi valtio. Kirkko oli identtinen Jumalan valtion kanssa siinä mielessä, että se oli ainut yhteisö, joka voi itsessään kuulua jompaankumpaan valtioon. Vain kirkon kautta oli saavutettavissa Kristuksen lunastavan voiman hedelmät²⁴². Näin kirkko oli historiallisesti Jumalan valtion näkyvä muoto.²⁴³ Dyson on todennut, ettei pelastuminen ollut mahdollista ilman kirkkoon kuulumista. Kuitenkin kirkko oli *corpus permixtum*, eli ruumis, jonka jäsenistö koostui sekä tekopyhistä myötäilijöistä että vanhurskaista ihmisistä.²⁴⁴ Näin ollen kirkko ei voinut missään tapauksessa olla civitas Dei, mutta se saattoi kuitenkin olla tämän maailmanajan mielikuva siitä. Myös Burt on erottanut kirkon civitas Deistä. Hänen mukaansa kirkko ei ollut kiinteästi suunnattu kumpaankaan yhteisöön.²⁴⁵ Kahlos on nähnyt kirkon roolin melko samalla tavoin kuin muut, sillä hän on todennut, että itse kirkko ei ollut niinkään todellisuudessa vaan toivossa civitas Deistä.²⁴⁶ Mielestäni kirkko voidaan ajatella figuratiivisessa mielessä kosmisena, koska se tavallaan sekä vaikutti että oli eräänlainen portti tämän maailman ja civitas Dein välissä. Koska kirkkoon kuului kuitenkin sekä civitas Dein että civitas terranan jäseniä, ei se voinut olla civitas Dei. Augustinus ei kuitenkaan tarjoa tämän kattavampaa selitystä kirkon olemuksesta suhteessa civitas Deihin.

Tässä luvussa on käsitelty civitas Deitä ja civitas terranaa, joiden ympärille koko *De civitate Dei* oli rakennettu. Yhteisöjen teologia oli suuren kokonaisuuden osalta sama läpi teoksen, vaikka tiedonmurusia yhteisöistä on ripoteltu läpi teoksen ja vaikka yhteisöjen ympärille kuuluvia vastakkaispareja kuvaavat adjektiivit olisivatkin teoksen kirjoittamisen aikana painotukseltaan aavistuksen vaihdelleet, eli identiteettien

241 Van Oort 1991, 152; Hoon Woo 2013, 433.

242 Katolisen kirkon (*catholicae ecclesiae*) kautta Kristuksen lunastava voima tulee päteväksi (Augustinus (426) 2013, XVIII:XLIX).

243 Markus 1970, 119. Markus ei kuitenkaan tarkoita, että kirkko olisi ollut sama asia kuin civitas Dei, vaikka se sitä maan päällä ilmensikin.

244 Dyson 2006, 34.

245 Burt 1997, 204.

246 Kahlos 2004, 66.

jatkuvasti käynnissä oleva konstruktio olisi ollut jonkinlaisessa liikkeessä. Tutkijat ovat olleet pääosin samaa mieltä Augustinuksen teologiasta yhteisöjen osalta, vaikka joitain poikkeaviakin mielipiteitä on esitetty. Esimerkiksi jotkut tutkijat ovat esittäneet kolmannen yhteisön olemassaoloa, mutta mielestäni sille ei ole perusteita, koska Augustinuksen mukaan jokainen ihminen kuului jompaankumpaan kahdesta yhteisöstä. Augustinus jakoi ihmiskunnan Jumalan odotusten mukaan eläviin ja maallisten tapojen mukaan eläviin ihmisiin. Jako oli ollut olemassa maailman perustamisesta lähtien ja se oli myös kosminen, sillä enkelit oli myös jaettu yhteisöjen kesken. Yhteisöjen pääasiallinen jakava tekijä oli rakkaus, jota kuvaa parhaiten perimmäinen motivaatio. Perimmäinen motivaatio puolestaan voidaan purkaa nöyryyden / vilpittömyyden / Jumalan rakastamisen / toivon tulevasta ja ylpeyden / itserakkauden / kateuden / halun hallita vastakkainasetteluksi. Molemmat yhteisöt tavoittelivat rauhaa sillä erotuksella, että *civitas Dei* tavoitteli iankaikkista rauhaa ja *civitas terrana* maallista rauhaa. Yhteisöihin kuuluneiden ihmisten perimmäinen motivaatio määritteli rauhan luonteen. Ehkä merkittävin yhteisöjä määrittävä teologinen piirre oli niiden läpikotainen sekoittuneisuus toisiinsa, joka toi mukanaan kaoottisen elementin koko yhteisöjen teologian ympärille. Augustinuksen mukaan oli mahdoton tietää, kumpaan yhteisöön yksittäiset ihmiset kuuluivat, sillä ulkoisen käytöksen sijasta vain ihmisen sisin määritteli asian. Myös kirkkoon kuului molempien yhteisöjen jäseniä. Kirkko ei siten itsessään kuulunut kumpaankaan yhteisöön, mutta se oli kuitenkin portti *civitas Dei*hin ja langenneen maailman mielikuva siitä. Seuraavassa luvussa pohditaan tarkemmin, miksi Augustinus jakoi maailman *civitas Dei*hin ja *civitas terrana*n tavalla, joka *De civitate Deissä* esiintyi ja mistä yhteisöjen kaoottinen elementti johtui.

3.3 Miksi Augustinus jakoi ihmiskunnan?

De civitate Deissä esiintyvä teologia syntyi vuorovaikutuksessa myöhäisantiikin moninaisten ajatusrakennelmien kentässä. Kirjan pääteema eli ihmiskunnan jakautuminen kahteen yhteisöön oli loppujen lopuksi melko monitahoinen ja monista lähteistä vaikutteita saanut teologinen järjestelmä. Tutkimuksessa on esitetty moninaisia ja poikkeavia näkemyksiä kahtiajaon taustalla. Kahlos on jäsentänyt tutkijoiden ajatuksia. Hän on esittänyt, että jotkut tutkijat, kuten esimerkiksi Johannes Van Oort, ovat korostaneet juutalaisen ja varhaiskristillisen apokalyptisen ja katekeettisen tradition vaikutusta. Toiset, kuten esimerkiksi K. Flash ja Peter Brown, puolestaan ovat

painottaneet antiikin filosofian tekstien, kuten stoalaisten ja platonistien, vaikutusta. Myös yhteys manikealaisiin teksteihin on ollut joidenkin tutkijoiden, kuten esimerkiksi A. Adamin huomion kohteena.²⁴⁷ Edellisten lisäksi myös muut tutkijat ovat ottaneet kantaa kahtiajaon taustoihin. Esimerkiksi Markus on korostanut Augustinuksen afrikkalaisia juuria ja nostanut esiin Afrikassa vaikuttaneen Tyconiuksen²⁴⁸ (n. 379–423) merkityksen Augustinuksen ajattelussa.²⁴⁹ Dyson taas on nostanut esille stoalaisuuden maailmankansalaisuuden eli kosmopotiittisuuden²⁵⁰ käsitteen ja kuvaillut yhteisöjä sen uudelleen formulointina kristilliseen teologiaan Platonin ideaopin käsitteen kautta.²⁵¹ Schildgen puolestaan on painottanut pohjoisafrikkalaisia juutalais-kristillisiä perinteitä.²⁵²

Nykytutkimuksen kannalta oleellista on uusien löytöjen tuoma valaistus myöhäisantiikissa vaikuttaneisiin perinteisiin, kuten esimerkiksi manikealaisuuteen. Van Oort on todennut, että *Cologne Mani-Codex*²⁵³ toi valaistusta Manin juuriin, jotka johtavat juutalais-kristillisiin piireihin.²⁵⁴ Tämä kertoo siitä, että eri perinteet olivat ylipäänsä vuorovaikutuksessa keskenään ja ottivat vaikutteita toisiltaan. Eri perinteiden vaikutusten lisäksi on myös huomionarvoista, että Raamatun vaikutus kahtiajaon taustalla oli erityisen oleellinen, sillä Augustinukselle Raamattu muodosti ylimmän auktoriteetin hengellisiä asioita pohdittaessa.²⁵⁵ Raamatun merkitys konkretisoitui siinä, että Augustinus itse lainasi usein Raamattua esittäessään näkemyksiään asioista.²⁵⁶ Van Oort on huomauttanut, että Augustinus yhdisti yhteisöjen konseptin Raamatussa

247 Kahlos 2004, 66.

248 Donatolainen teologi, jonka ajattelussa esiintyi paljon samoja elementtejä kuin Augustinuksen kahdessa yhteisössä. Tyconiuksen kahtiajaossa kahden "ryhmän" oli määrä olla olemassa tai vaikuttaa yhdessä tilassa kunnes ne erotettaisiin viimeisellä tuomiolla. (Markus 1970, 115–117.) Merkittävä yhtäläisyys Tyconiuksen ja Augustinuksen välillä oli se, että molemmilla esiintyi jonkinlainen yhteisöjen sekoittuneisuus ja molemmat liikkuivat teologisesti neutraalimpaan suuntaan ajattelussaan verrattuna Eusebioksen ja Hippolytoksen äärilaitoihin. Markus on kuitenkin huomauttanut, ettei Tyconiuksen tekstejä ole säilynyt tältä osin riittävästi, joten asia jää jossain määrin pimentoon. (Markus 1970, 56.)

249 Markus 1970, 116–117.

250 Ihmiskunta muodosti luonnollisen ja moraalisen rationaalisten olentojen yhteisön eli kosmopoliksen, joka ylitti kaikki sosiaaliset ja poliittiset rakenteet. (Colish 1990, 38.)

251 Dyson 2006, 32.

252 Schildgen 2012, 74.

253 *Cologne Mani Codex* on kasa tulitikkurasian kokoisia pergamentin katkelmia, jotka sisältävät tietoa Manin elämästä ja hänen opetuksiaan. Se löydettiin vuonna 1969 määrittelemättömästä paikasta Asyutin eli muinaisen Lykopoliksen alueelta Egyptistä. (Cologne Mani Codex. Encyclopaedia Iranica. www.iranicaonline.org/articles/cologne-mani-codex-parchment)

254 Van Oort 1997, 166.

255 Augustinus (426) 2011, XI:III.

256 Augustinus esimerkiksi käsitteli civitas Deitä ja civitas terranaa Raamatun Psalmien kirjan kautta. (Augustinus (426) 2011, XI:I.)

esiintyviin teemoihin kuten kahdenlaisiin ihmisiin (*duo genera hominum*) ja kahteen valtakuntaan (*duo regna*). Lisäksi Van Oort on esittänyt, että Raamatun kieli näyttäisi olevan kahden yhteisön teologian taustalla.²⁵⁷ Raamatun rooli on mielestäni erityisen tärkeä, koska se oli Augustinukselle aina ylin auktoriteetti. Kuitenkin on selvää, että Augustinuksen vaikutteet olivat kaiken kaikkiaan valtavan monitahoisten rakennelmien tulos.

Kuten edellä esitetyt esimerkit osoittavat, yhteisöjen teologisia vaikutteita voidaan jäljittää moniin perinteisiin. Kahlos on todennut, että perusteluja monien eri vaikutteiden puolesta kahtiajaon taustalla voidaan löytää riippuen siitä, mistä näkökulmasta Augustinuksen tekstiä tulkitaan eli toisin sanoen mitä tutkija haluaa siellä nähdä.²⁵⁸ Tämä on totta. On vaikea nostaa yhtä vaikuttajaa muiden yläpuolelle, sillä Augustinuksen maailmankuva ei rakentunut minkään tietyn vaikutteen tyhjiössä, vaan ennemminkin vaikutteiden pluralismissa. Eri perinteet eivät myöskään itsessään vaikuttaneet tyhjiössä, vaan ottivat vaikutteita toisiltaan. On selvää, että kaikki edellä mainitut perinteet vaikuttivat Augustinuksen ajattelun muodostumiseen kahden yhteisön teologian osalta. Augustinuksen elämänvaiheet ja hänen kiinnostuksensa eri perinteitä kohtaan ennen *De civitate Dei*n kirjoittamista osoittavat tämän. Tutkimuksen tarkoitus ei kuitenkaan ole pohtia eri vaikutteiden suhdetta toisiinsa, vaan selvittää, miksi Augustinus jakoi maailman tavalla, joka *De civitate Dei*ssä esiintyi. Tutkimustulosten kannalta on hedelmällisempää ajatella eri perinteiden vaikutusta kokonaisuutena kuin pyrkiä asettamaan jotain niistä muiden yläpuolelle.

Vaikka perinteiden vaikutus on hyvä lähtökohta kahtiajaon taustalla, se ei kuitenkaan sellaisenaan vastaa kysymykseen, miksi Augustinus teki jaon siten kuin se *De civitate Dei*ssä esiintyy. Vastausta ei myöskään löydy Augustinuksen kertomana tai suoraan *De civitate Dei*n tekstistä. Augustinuksen kahtiajaon teologisten piirteiden syitä täytyy pohtia hänen pyrkimystensä ja päämääriensä kautta. Viitaten tarkoituseriinsä *De civitate Dei*n taustalla Augustinus totesi teoksen ensimmäisessä luvussa ryhtyvänsä puolustamaan Jumalan yhteisöä niitä vastaan, jotka pitävät omia jumalia parempina

257 Van Oort 1997, 164. Van Oort viittaa kahteen *De civitate Dei*n kohtaan XV:I ja XIV:I, jotka osoittavat, että yhteisöt ovat saaneet nimityksensä Raamatun esimerkkien pohjalta.

258 Kahlos 2002, kohta: Augustinuksen kahtiajaettu ihmiskunta.

kuin tämän yhteisön perustajaa.²⁵⁹ Tämä tarkoitusperä on olennainen seikka: vaikka sekään ei suoraan kerro, miksi Augustinus jakoi ihmiskunnan, se osoittaa kuitenkin, että Augustinus halusi puolustaa kristinuskoa. Albert Camus on todennut, ettei kristinuskollisuus alunperin filosofia, joka vastusti filosofiaa, vaan ennemminkin uuteen tilaan liikkuva toiveiden kokonaisuus.²⁶⁰ Camus'n ajatuksessa esiintyy kristillisen identiteetin jatkuvasti käynnissä oleva konstruktio. Tässä tutkimuksessa on selkeästi tullut esille Augustinuksen jopa pakkomielteinen pyrkimys jatkuvaan viisauden ja totuuden etsintään sekä halu puolustaa kristinuskoa. Tätä taustaa vasten voidaan sanoa Camus'n ajatusta mukaillen, että Augustinusta motivoi uuteen toiveiden kokonaisuuteen liikkuminen, joka konkretisoitui hänen teologiassaan *De civitate Dei*.

Jotta ajatus uuteen toiveiden kokonaisuuteen liikkumisesta voidaan perustella, on sen takana oltava jokin konkreettisempi syy kuin jatkuva viisauden ja totuuden etsintä. Nämä syyt eivät ainakaan kerro, miksi Augustinus liikkui juuri siihen toiveiden kokonaisuuteen, johon hän liikkui. Toisin sanoen ne eivät kerro siitä, miksi *civitas Dei* ja *civitas terrae* teologiasta tuli sellainen kuin se *De civitate Dei* esitetään. Augustinus sanoi *De civitate Dei*, että vahvat argumentit ovat välttämättömiä, jotta ylpeät saataisiin tiedostamaan nöyryyden hyve.²⁶¹ Augustinus ei siis pitänyt päämääränsä *De civitate Dei* osalta helppona, mikä viittaa siihen, että vaikka kristinuskollisuus oli noussut Roomassa valtionuskonnon asemaan, monet epäroivät tai eivät ymmärtäneet kristinuskon "erinomaisuutta". Tämä epävarmuuden ilmapiiri on nähdäkseni seikka, johon on syytä tarttua pohdittaessa syitä kahtiajaon teologisiin piirteisiin. Augustinuksen yhteisöjä merkittävästi määrittävä teologinen piirre oli niiden läpikotainen sekoittuneisuus²⁶². Mielestäni yhteisöjen sekoittuneisuuden ja myöhäisantiikin uskonnollisesti moninaisen ilmapiirin välillä on yhteys. Augustinuksen läpeensä limittyneet ja sekoittuneet yhteisöt jossain määrin sekä kuvaavat myöhäisantiikin uskonnollisesti moninaista ilmapiiriä että asettuvat teologisesti tähän ilmapiiriin.

Tutkimuksessa myöhäisantiikin uskonnollista ilmapiiriä on kuvattu eri tavoin. Gerald Bonner on jakanut myöhäisantiikin ihmiset neljään ryhmään: pakanoihin, semi-

259 Augustinus (426) 2011, I:I.

260 Camus 2007, 39–40.

261 Augustinus (426) 2011, I:I.

262 Augustinus (426) 2011, I:XXXV.

kristittyihin, pakanoituneisiin kristittyihin ja kristittyihin. Semi-kristityt sympatisoivat ja seurasivat jossain määrin kirkkoa. Pakanoituneet kristityt olivat vilpittömiä käännynnäisiä, jotka olivat sitoutuneet kirkon elämäntapaan, mutta kuitenkin jatkoivat joidenkin vanhojen elämäntapojen noudattamista ja pitivät yllä joitain aiempia uskomuksiaan. Pakanoituneet kristityt vaikuttivat kirkon piirissä, kun taas semi-kristityt olivat pikemminkin rajatapauksia.²⁶³ Myös James J. O'Donnell on ollut sitä mieltä, että pakanoiden ja kristittyjen raja oli paljon epätarkempi kuin yleisesti on ajateltu. O'Donnell on todennut, että neljännen vuosisadan uskonnollista ilmapiiriä täytyy tarkastella kaksi selvästi erottuvaa ja päällekkäistä kategoriala mielessä pitäen. Nämä kategoriat O'Donnell on määritellyt Kristuksen kannattajiksi ja muiden jumalien kannattajiksi sekä uskonnollisuuden moninaisuuden kannattajiksi ja yhden uskonnollisen muodon kannattajiksi muiden kustannuksella.²⁶⁴

Brown on lähestynyt ilmapiiriä toisenlaisesta näkökulmasta. Hän on todennut, ettei lokerointi anna oikeaa kuvaa Välimeren alueen uskonnollisesta ilmapiiristä. Hänen mukaansa esimerkiksi sanat konservatiivinen tai traditionalistinen, eettisesti painotetut dikotomiat henkilökohtaisen ja kollektiivisen välillä, ulkoinen ja sisäinen sekä vilpittömyyden ja ajattelematon, eivät sovellu myöhäisantiikin tutkimukseen.²⁶⁵ Brownin mukaan myöhäisantiikkia tutkiessamme olemme tekemisissä hyvin vanhan maailman kanssa, jossa monenlaiset uskonnolliset ja filosofiset perinteet vaikuttivat. Tässä maailmassa muutokset tapahtuivat hitaasti. Myöhäisantiikki oli maailma, jossa uskonto oli otettu täysin itsestäänselvyytenä ja usko yliluonnolliseen sai aikaan vähemmän kiihtymystä kuin usein ajatellaan. Välimeren ihmiset jakoivat maailman näkymättömien olentojen kanssa, joihin he samaistuivat. He tekivät sen samalla velvollisuudentunteella, jota he tunsivat suhteissaan näkyvämpiin naapureihin.²⁶⁶ Brown on todennut, että Dolbeartin saarnat tekevät selväksi, että pakanat, vaikkakin virallisesti tukahdutettu keisarillisilla laeilla ja usein julistettu kristillisten kirjoittajien toimesta lähes olemattomiksi, eivät todellisuudessa olleet antaneet periksi kristinuskolle roomalaisen Pohjois-Afrikan kaupungeissa.²⁶⁷

263 Bonner 1984, 348–350.

264 O'Donnell 1979, 52.

265 Brown 1978, 9.

266 Brown 1978, 8–9.

267 Brown 2000, 447.

Kahlos on lähestynyt myöhäisantiikin ilmapiiriä jossain määrin samanlaisesta näkökulmasta kuin Brown ja siten erottautunut Bonnerin ja O'Donnelin kategorisoinneista. Kahlos on luonut käsitteen *incertus*, jonka avulla hän on pyrkinyt kyseenalaistamaan myöhäisantiikin jyrkkää kristityt–pakanat-jaottelua ja samalla pohtinut vastakohtapareihin liittyviä ongelmia. *Incertus* kuvaa harmaata aluetta kristittyjen ja pakanoiden tai polyteistien välillä. Kahlos on esittänyt tällaiset ihmiset kristittyjen ja pakanoiden välissä huojuviksi yksilöiksi, joita on vaikea luokitella kumpaankaan kategoriaan, sillä kaikki myöhäisantiikin ihmiset eivät halunneet tai edes kokeneet tärkeäksi tehdä ehdotonta valintaa kristinuskon ja pakanoiden välillä. Tällaisten ihmisten olemassaolo näyttäytyi esimerkiksi ei-kristillisten juhlien, näytäntöjen ja riittien kautta, jotka olivat suosittuja kristittyjen keskuudessa koko 300-luvun ja joita harjoitettiin kristittyjen piirissä vielä 500-luvullakin.²⁶⁸ Kahlos on esittänyt, että *De civitate Dei* nimeksi sopisi paremmin *De civitate Dei per incertos*, sillä Augustinuksen tarkoitus teoksessa oli tukea ja vakuuttaa epäröiviä eli incertuksia kristinuskon totuudesta.²⁶⁹ Kahlos on mennyt jopa niin pitkälle, että on todennut Augustinuksen itsensäkin olleen eräänlainen *incertus*, sillä tämä kantoi itsessään sekä kristillisyyttä että pakanuutta.²⁷⁰

Tämän tutkimuksen kannalta hedelmällisin tapa tarkastella myöhäisantiikin ilmapiiriä on kuitenkin Augustinuksen oma maailma, koska se tarjoaa ensi käden näköalan Augustinuksen sisäiseen maailmaan. Harmless, Brown ja Chadwick ovat käsitelleet Augustinuksen toimintaa piispana ja kristinuskon opettajana omassa seurakunnassaan. Harmless on todennut, että kun Augustinus piti saarnoja joskus ääriään myöten täynnä olevassa basilikassa, ihmisjoukko sisälsi henkilöitä yhteiskunnan kaikilta tasoilta. Oli käsityöläisiä, kalastajia, kauppiaita, merenkulkijoita, hallintoväkeä ja sotilashenkilöstöä. Suurin osa ihmisistä oli kuitenkin köyhiä kyläläisiä. Ihmisistä osa oli kastettuja ja osa kastamattomia. Kastamattomien määrä oli kuitenkin todennäköisesti huomattava. Lisäksi seurakunnassa saattoi nähdä jopa pakanoita, juutalaisia ja manikealaisia.²⁷¹

268 Kahlos 2002, kohta: Incerti välitilassa. Hänninen, Kahlos & Lehtonen ovat ehdottaneet, että uskonnollista ja maallista sfääriä oli vaikea erottaa toisistaan roomalaisissa juhlissa, koska ne merkitsivät eri asioita eri ihmisille. Nykyajassa samaa ilmiötä kuvaa esimerkiksi joulu, joka voi olla joko uskonnollinen juhla, maallinen juhla tai molempia. (Hänninen, Kahlos, Lehtonen 2012, 193.)

269 Kahlos 2002, kohta: Taistelu sieluista.

270 Kahlos 2002, kohta: Taistelu sieluista.

271 Harmless, 2014, 138. Harmless on kuvaillut yksityiskohtaisesti Augustinuksen saarnojen etenemistä ja yleisön tavallisia reaktioita. Lisäksi hän on kuvaillut tarkasti sekä sisä- että ulkopuolelta basilikaa, jossa Augustinus saarnasi. (Harmless 2014, 137–141.)

Myös Brown on nostanut esiin seurakunnan monimuotoisuuden. Hän on esittänyt, että monimuotoisen seurakuntansa myötä Augustinus vakuuttui, että Jumala oli antanut kaikkiin kategorioihin kuuluville ihmisille armon muuttaa elämänsä.²⁷²

Augustinuksen ympärillään näkemä vaivasi häntä. Chadwick on todennut, että Augustinus pyrki vieroittamaan seurakuntaansa ennustajista, astrologeista ja amuleteista.²⁷³ Chadwick on myös todennut, että eräässä pääsiäissaarnassaan Augustinus kertoi seurakunnalleen, miten iloinen hän oli nähdessään ihmisiä niin sankoin joukoin, mutta että hän olisi paljon iloisempi, jos hän ei olisi tiennyt, että seuraavana päivänä suuri osa samoista ihmisistä hurraisi amfiteatterissa veriselle gladiaattorinäytökselle. Eräässä toisessa saarnassa Augustinus harmitteli sitä, että kirkko oli puolityhjä, koska monet olivat samaan aikaan paikallisessa konserttisalissa.²⁷⁴ Kerran Augustinus puolestaan kirjoitti, että liian moni tulee kirkkoon miellyttääkseen patronusta, löytääkseen itselleen vaimon, paetakseen ammatillista epäonnistumista tai etsimään fyysistä terveyttä. Augustinus ei kuitenkaan halunnut ajaa tällaisia ihmisiä pois, koska oli itsekkin nuoruudessaan tehnyt samoin ja uskoi ihmisten voivan ajan myötä muuttua.²⁷⁵

Myös kasteoppilaiden eli katekumeenien rooli on oleellinen Augustinuksen ajattelun ymmärtämisessä. Harmless on käsitellyt Augustinuksen suhtautumista ja toimintaa kasteoppilaita eli katekumeeneja kohtaan. Harmlessin mukaan katekumeenit eivät olleet näkyvästi esillä seurakunnassa, vaan sulautuivat suuriin kokoussaleihin. Kuitenkin silloin tällöin heidän olemassaolonsa tuli esille, kun Augustinus puhutteli heitä suoraan kesken saarnan. Säilyneissä saarnoissaan hän tekee näin ainakin 29 kertaa. Harmless on jakanut nämä tapaukset neljään kategoriaan. 1. Augustinus kehotti kasteoppilaita elämään tavalla, joka oli kunniaksi ristinmerkille, jota he kantoivat otsallaan. 2. Augustinus muistutti kasteoppilaita heidän tietämättömyydestään kasteen ja ehtoollisen salaisuuksista. 3. Augustinus valitsi esimerkkejä heidän käytöksestään havainnollistaakseen omiansa. 4. Augustinus kehotti kasteoppilaita saattamaan valmiiksi initiaationsa.²⁷⁶ Harmless on todennut myös, että sakramentit aiheuttivat ainutlaatuisen

272 Brown 2000, 448. Ks. myös Augustinus (397–404), 14:6 ja 18:2.

273 Chadwick 2009, 124.

274 Chadwick 2009, 71–72.

275 Chadwick 2009, 72. Ks. myös Augustinus (n. 403), 7:11.

276 Harmless 2014, 136.

pastoraalisen ja pedagogisen ongelman. Ongelmat nousivat esiin aina, kun pyhien kirjoitusten kohdassa oli kasteeseen liittyviä tai eukaristisia sävyjä. Tällöin seurakunta jakautui. Kastetut hurrasivat, kun he havaitsivat enteitä sakramenteista, kun taas kasteoppilaat pysyivät hiljaa ja ihmettelivät, mistä kaikessa hälinässä oli kysymys. Tämä sai aikaan sen, että Augustinus joutui pulmalliseen tilanteeseen. Hänen pedagoginen vaistonsa sanoi, että hänen pitäisi selittää kasteoppilaille, mistä oli kysymys. Toisaalta taas hänen kunnioituksensa kirkon perinteitä kohtaan kehotti olemaan rikkomatta tai loukkaamatta mitään niin kunnioitettavaa kuin kirkollinen kuri (*disciplina arcani*). Kuitenkin tämä kahtiajako tai hajaannus vaivasi häntä.²⁷⁷

Harmlessin, Brownin ja Chadwickin kuvaama seurakunta muistuttaa varsin paljon Augustinuksen kahden yhteisön läpeensä sekoittunutta teologiaa, jossa yhteisöjen rajat leikkasivat kaikkien sosiaalisten ryhmien läpi ja jossa yksittäisillä ihmisilläkin oli ominaisuuksia molemmista yhteisöistä. Toisin sanoen kahden yhteisön teologia sopii kuvaamaan Augustinuksen seurakuntaa. Myöhäisantiikin uskonnollisesti harmaansävyinen ja moninainen ilmapiiri, joka Augustinuksen tapauksessa ilmeni erityisesti hänen seurakunnassaan, on mielestäni vastaus yhteisöjen sekoittuneisuuden ongelmaan. Vaikka myöhäisantiikin monimuotoisessa ilmapiirissä jyrkät kahtiajaot auttoivat kristittyjä identifioimaan itsensä, sopivat ne kuitenkin huominkin maailman selittämiseen. Augustinus ei kyennyt selittämään ympärillä näkemäänsä yhteiskuntaa jyrkkien kahtiajakojen avulla. Hänen oli luotava monimutkainen ja kaoottinen järjestelmä, joka ottaisi huomioon kaikki ne ihmiset, joita hän näki saarnatuolistaan ja joita kohtaan hän tunsu piispan asemasta kumpuavaa myötätuntoa ja vastuuta²⁷⁸.

Ehdotan, että *civitas Dein* ja *civitas terran*an läpeensä sekoittunut piirre on yksi lähde, joka selittää myöhäisantiikin yhteiskunnallista ilmapiiriä ja päinvastoin. Kahden yhteisön jossain määrin monimutkainen ja kaoottinen teologia ei tunnu enää niin kaoottiselta, jos sitä tarkastellaan pohjoisafrikkalaisen Hippon kaupungin piispan kokemuksien kautta: siitä, mitä hän näki joka päivä ympärillään pitäessään saarnoja

277 Harmless 2014, 142–143. Ks. esim Augustinus (392–418), 80:8. Augustinus esitti Raamatussa esiintyvän Punaisenmeren jakautumisen vertauskuvana kasteesta. Hän selitti myös miten kasteen myötä ihmisen ymmärrys Jumalan mysteerejä kohtaan kasvoi ja huomautti, että tästä ymmärryksestä kertoi esimerkiksi juuri tapahtunut seurakuntaa jakava ilmiö, jossa toiset hurrasivat ja toiset pysyivät hiljaa. 278 Esimerkiksi *Dolbeartin saarnoissa* Augustinus oli huolissaan siitä, että seurakunnan joukossa on monia, jotka eivät vielä olleet ottaneet paikkaansa uskollisten joukossa kasteen kautta. (Augustinus (397–404), 14:3.)

seurakunnassaan. Ehdotan myös, että tavassa, jolla Augustinus jakoi yhteisöt, myöhäisantiikin harmaansävyinen ja moninainen maailma on jopa nostettu teologian keskiöön. Samoin kuin retoriikka pyrkii rakentamaan siltaa kuulijan ja puhujan välille, *De civitate Dei* pyrki rakentamaan siltaa myöhäisantiikin yhteiskunnan ja kristillisen teologian välille. Augustinuksen uuteen toiveiden kokonaisuuteen liikkumisen suunta määrittyi myöhäisantiikin uskonnollisesti sekoittuneesta ja harmaansävyisestä ilmapiiiristä, joka konkretisoitui ja piirtyi Augustinuksen tajuntaan hänen pitäessään saarnoja seurakunnassaan. Myös yhteisöjen jäsenten tavoitteleva rauha²⁷⁹ asettuu uuden toiveiden kokonaisuuden sekä myöhäisantiikin yhteiskunnan ja kristillisen teologian välisen sillan rakentamisen yhteyteen. Koska Augustinuksen mukaan molemmat valtakunnan tavoittelivat rauhaa, vaikkakin erilaista sellaista, olisi yhteisöjen tiukka kahtiajako tässä maailmanajassa ollut myös yhteiskunnallisen rauhan kannalta vahingollinen asia.

Augustinuksen uudenlaisen ajattelun muotoutumisessa luostariyhteisö näytteli myös tärkeää osaa. Tässä tutkimuksessa on tullut esille pyhä lukemistapa eli *lectio divina* ja mystiikkaan perustuva Jumalan yhteyden etsiminen, joita Augustinus ryhtyi harjoittamaan luostariyhteisönsä myötä. *Lectio divinassa* kirjallinen kokemus yhdistyi luovaan mielikuvitukseen ja tarjosi Augustinukselle avaimet uuteen toiveiden kokonaisuuteen liikkumiseksi, jota hänen seurakunnassaan näkemänsä vaati. *Lectio divina* tarjosi Augustinukselle uskalluksen yhteisöjen omintakeiseen teologiaan, koska se tarjosi mahdollisuuden luovaan ajatteluun ja raamatuntulkintaan. Myös mystiikalla oli oma roolinsa uuteen toiveiden kokonaisuuteen liikkumisessa. McGinn on todennut, että Augustinuksen mukaan maailman luominen oli todiste Jumalasta, mutta se ei kuitenkaan tarjonnut tietoa, joka mahdollistaisi Hänestä oikealla tavalla puhumisen. Jotta voisimme puhua Jumalasta, meidän täytyy kyetä ajattelemaan hänestä oikealla tavalla, ja jotta voisimme ajatella Jumalasta oikealla tavalla, meidän täytyy päästä lähelle häntä.²⁸⁰ Mystiikka tarjosi Augustinukselle ymmärrystä ja ennen kaikkea rohkeutta ottaa kantaa Jumalaan liittyviin asioihin. Toisin sanoen se rohkaisi häntä uuteen toiveiden kokonaisuuteen liikkumisessa. Tässä tutkimuksessa on myös tullut esille Augustinuksen luostariyhteisön poikkeavan salliva säännöstö. Augustinus ei pyrkinyt häivyttämään ihmisen aiempaa persoonaa samaan tapaan kuin esimerkiksi

279 Augustinus (426) 2013, XIX:XVII.

280 McGinn 2000, 240. Ks. myös Augustinus (392–418), 99:3–6.

Basileios Suuri tai määrännyt yhteistä pukukoodia kuten Pakhomios. Voi sanoa, että Augustinuksen luostariyhteisö ilmensi hänen seurakunnassaan ja ylipäänsä yhteiskunnassa näkemäänsä monimuotoisuutta ja harmaansävyisyyttä. Luostarilaitos ilmensi kypsän Augustinuksen aiempaa sallivampaa ja monimutkaisempaa ajattelua. Luostarilaitoksen erityispiirteet ovat merkittävä todiste Augustinuksen muuttuneesta ajattelusta, joka konkretisoitui *De civitate Dei*ssä yhteisöjen läpikotaisena sekoittuneisuutena.

Tässä luvussa on pohdittu syitä civitas Dei ja civitas terran kahtiajaon taustalla. Teologia syntyi vuorovaikutuksessa myöhäisantiikin moninaisten ajatusrakennelmien kanssa, kuten juutalaisen ja varhaiskristillisen apokalyptisen ja kateekkisen tradition, antiikin filosofisten tekstien, kuten stoalaisuuden ja platonismin, sekä manikealaisen vaikutuksen alaisuudessa. Teologian taustalla oli tarve puolustaa kristinuskkoa goottien Rooman hävityksen jälkeisen kuohunnan keskellä. Teologian taustalla vaikuttivat myös Raamatun dualistiset esimerkit, sillä Raamattu oli Augustinukselle ylin auktoriteetti, josta käsin hän maailmaa tarkasteli. Yhteisöjen teologiassa merkittävä erottava piirre moniin muihin apologeettisiin nähden oli niiden läpikotainen sekoittuneisuus. Sekoittuneisuus otti vaikutteensa ennen kaikkea Augustinuksen kirjavasta ja mikrokosmista muistuttavasta seurakunnasta sekä ylipäänsä myöhäisantiikin harmaansävyisestä ja monimuotoisesta yhteiskunnasta. Uuden toiveiden kokonaisuuden taustalla oli siis myöhäisantiikin harmaansävyinen ja uskonnollisesti moninainen ilmapiiri, ja se konkretisoitui teologisesti erityisesti yhteisöjen läpikotaisena sekoittuneisuutena. Myöhäisantiikin monenkirjava maailma pakotti Augustinuksen luomaan teologiansa se huomioon ottaen. Tässä prosessissa pyhällä lukemistavalla ja mystiikkaan perustuvalla Jumalan kokemisella oli keskeinen rooli, sillä ne tarjosivat työkalut ja rohkeuden uuteen toiveiden kokonaisuuteen liikkumiseksi. Seuraavassa luvussa käsitellään Augustinuksen historiakäsitystä, jolla oli keskeinen asema hänen teologiassaan ja joka myös asettuu jossain määrin osaksi uutta toiveiden kokonaisuutta.

4. AUGUSTINUKSEN HISTORIAKÄSITYS JA ROOMAN VALTAKUNTA

4.1 Augustinuksen historiakäsitys

Läpi 300-luvun perinteinen historiankirjoitus oli ollut pakanoiden aluetta. Niinä harvoina kertoina, jolloin historioitsijat käsittelivät aikansa uskonnollisia kysymyksiä, he tekivät sen pidättyväisesti ja erityistä varovaisuutta käyttäen. Heidän töissään oli hyvin vähän sellaista, joka olisi voinut loukata kristittyjä. Itse asiassa pakanoiden historiankirjoitus Rooman valtakunnan osalta voitiin ongelmitta sisällyttää kristittyjen kirjoittajien töihin. Historia, kuten se perinteisesti ymmärrettiin, säilyi pitkään pakanoiden alueena.²⁸¹ Kuitenkin kolmannen ja kuudennen vuosisadan välinen aika oli kristillisen historianarratiivin kehityksen aikaa. Kristillisen historianarratiivin konstruktio oli yksi tärkeimmistä elementeistä kristillisen identiteetin muotoutumisessa.²⁸² Schott on todennut, että apologeetat tarvitsivat narratiivin maailman historiasta ja ontologisen retoriikan, joka selittäisi heidän universaalisuuden diskursseihinsa liittyvän ambivalenssin ja epäselvyyden.²⁸³

Kristillisen kronografian alusta lähtien sen on ymmärretty olevan yhteydessä raamatulliseen pelastushistoriaan. Ensimmäiset tunnetut kronikoitsijat Julius Africanus (160–240) ja Hippolytos pyrkivät integroimaan koko maailmanhistorian kristilliseen tulkintaan historian kehityksestä. Eusebioksen kroniikka ei poikennut tästä mallista, vaikka hän pyrkikin korjaamaan edellisten metodeja ja kronologisia laskelmia tieteellisemmiksi. Eusebiokselle oli tärkeää, että hänen kronologiansa perustui sen aikaisiin tieteen sääntöihin ja näkemyksiin. Toisin kuin Julius Africanusta ja Hippolytosta, Eusebiosta ei ohjannut kiliastinen eli Jeesuksen uuteen tulemiseen uskova tarkoitus. Eusebios merkitsi lähteensä sekä yhteenvedoissa että lainausten otsakkeissa. Eusebioksen jossain määrin tieteellisemmästä lähestymistavasta kertoo esimerkiksi se, että hänen näkemyksen mukaan kukaan ei kyennyt tietämään tai ennustamaan tarkkaa kronologiaa maailmanlopusta.²⁸⁴

Augustinuksen näkemys historiasta sai vaikutteita sekä kristillisen histografian kehityksestä neljännellä vuosisadalla että hänen oman aikansa levottomista oloista.²⁸⁵

²⁸¹ Markus 1970, 2.

²⁸² Kahlos 2015, 12.

²⁸³ Schott 2008, 32.

²⁸⁴ Winkelmann 2003, 18–19.

²⁸⁵ Markus 1970, 2.

Van Oort on huomauttanut, että monet tutkijat, kuten Löwith, Horn, Schwarte ja Wachtel, ovat olleet sitä mieltä, että Augustinus oli ensimmäinen, joka toi julki sekä kristillisesti innoitetun että samanaikaisesti yleisesti kattavan käsityksen historiasta. *De civitate Deissä* Augustinus käsitteli kysymyksiä, mitä historia on ja miten sen tarkoitus tulisi käsittää. Lisäksi hän selitti ymmärrystään ikuisuudesta, ajasta ja eskatologiasta.²⁸⁶ Othmar Perler on huomauttanut, että Augustinus etsi tietoa kirjastoista ja arkistoista *De civitate Dein* historiallisiin osuuksiin.²⁸⁷ Van Oort on kuitenkin todennut, ettei Augustinus ollut historioitsija sanan modernissa mielessä, eikä myöskään antiikin klassisessa mielessä. Silloinkin kun Augustinus tutki alkuperäislähteitä, hän kuvasi löydöksensä pääosin ilman viittausta niiden historialliseen kontekstiin.²⁸⁸ Van Oort on myös huomauttanut, ettei Augustinus edes halunnut olla historioitsija ei-kristittyjen historiankirjoittajien lähtökohtien mukaisesti.²⁸⁹ Van Oortin havainnot tulevat esille *De civitate Deissä*. Yksi esimerkki Augustinuksen haluttomuudesta kuvata tarkasti historiaa on *De civitate Dein* kolmannessa luvussa, kun Augustinus puhui Rooman käymistä sodista. Luetellessaan puunilaissotien kärsimyksiä Augustinus totesi, että jos hän pyrkisi luetteloimaan ja kuvaamaan kaikki tapahtumat, ei hän voisi muuta kirjoittaakaan kuin historiaa.²⁹⁰ On kuitenkin huomattava, että Augustinuksen teologiassa historia oli olennaista, eikä hän voinut olla ottamatta siihen kantaa. Jo hänen lähtökohtansa *De civitate Deihin*, eli kristinuskon puolustaminen "pakanoiden" syytöksiä kohtaan, edellytti historian ottamista käsittelyyn. Augustinus siis käytti menneisyyden tapahtumia eli historiaa nykyisyyden ongelmien käsittelyyn. Nykyisyyden ongelmat puolestaan määrittyivät kristillisteologisesta kontekstista käsin.

Augustinuksen historiakäsityksen muodostamisprosessin yksi elementti oli se, miten hän näki kirjoitetun tekstin. Schildgen on todennut, että Augustinuksen teoria merkeistä *De Doctrina Christiana* -teoksessa osoitti, miten hän punoi yhteen teoriansa tulkittamisesta ja teleologisen teologiansa. Hän satoi pelastumisen pyhien kirjoitusten ymmärtämiseen ja tämän ymmärtämisen merkitykseen jokapäiväisen elämän suhteen. Kuitenkin vaikka pyhillä kirjoituksilla oli hengellinen ja allegorinen merkitys, joka suuntasi iankaikkiseen päämäärään, oli ne joka tapauksessa juurrutettu historiaan.

286 Van Oort 2012, kohta: What is history?

287 Perler 1969, 424. Ks. myös Van Oort 2012, kohta: What is history?

288 Van Oort 2012, kohta: What is history?

289 Van Oort 2012, kohta: What is history?

290 Augustinus (426) 1981, III:XVIII.

Esimerkiksi paratiisin tapahtumat olivat avoimia tietyllä symbolisella tulkinnalla. Merkittävät narratiivit, kuten tapahtumat paratiisissa tai Mooseksen veden löytäminen kallion sisältä, voitiin tulkita symbolisesti.²⁹¹ Mielestäni Augustinuksen historiakäsityksen muodostumisprosessissa ovat avainasemassa hänen taustansa retoriikan opettajana, filosofiset ajatusmallit, teorit kielestä ja tulkitsemisesta sekä pyhä lukemistapa. Näiden työkalujen avulla hän kääntyi ylimmän auktoriteetin eli Raamatun puoleen historian esityksessään. Edellä esitetyt työkalut tarjosivat hänelle lavean viitekehyksen, josta tulkita Raamattua. Ne tarjosivat hänelle mahdollisuuden uuden toiveidenkokonaisuuden muodostamiseen.

Goottien Rooman-valloitus antoi sysäyksen *De civitate Dei* kirjoittamiseen, ja sillä oli vaikutus myös Augustinuksen historiakäsitykseen. Tutkijat ovat kuitenkin nähneet goottien valloituksen merkityksen jossain määrin eri tavalla. Brown ja Dyson ovat korostaneet tapahtuman vaikutusta. Brown on todennut, että Augustinus oli ainut aikalainen, jonka tiedämme reagoineen välittömästi katastrofiin. Pitkät saarnat ja sarja kirjeitä esimerkiksi johtaville pakolaisille²⁹² tarjoavat ikkunan hänen suhtautumisensa monimutkaisuuteen.²⁹³ Dyson on todennut, että goottien Rooman-valloitus ja muut onnettomuudet saivat Augustinuksen ajattelemaan, että narratiivi eli maailmanaika on lähestymässä loppuaan.²⁹⁴ Hollingworth on todennut, että tapahtuman myötä kristinusko oli jonkinlaisessa tienristeyksessä. Hiljattain kristinuskoon kääntynyt keisarikunta oli kärsinyt symbolisesti merkittävän tappion, ja näytti siltä, että viimeisen neljän vuosisadan edistys olisi pyyhkiytymässä pois hetken paniikin ja takaiskun vuoksi. Oli välttämätöntä, että joku intellektuaalisesti vaikutusvaltainen henkilö puhuisi yleistä pelottelun ilmapiiriä vastaan ennen kuin yhteiskunnan konservatiivinen osa kääntyisi pelon lietsojien puoleen.²⁹⁵ Kaikki tutkijat eivät kuitenkaan ole pitäneet tapahtumaa yhtä merkittävänä. Van Oort on todennut, ettei kriisejä tai muita äkkinäisiä muutoksia aina tulkittu merkeiksi viimeisten aikojen läheisyydestä. Goottien Rooman-hävitys ei voinut olla vaikuttamatta Augustinukseen, mutta se ei kuitenkaan horjuttanut hänen kristillistä tulevaisuudenkuvaansa tai elämäkatsomustaan.²⁹⁶ Myös Chadwick on ollut samaa

291 Schildgen 2012, 77. Ks. myös Augustinus (426) 1981, XIII:XXI.

292 Goottien Rooman hävitys sai aikaan sen, että tuhannet kristityt ja ei-kristityt roomalaiset kerääntyivät esimerkiksi kaupungin kirkkoihin etsiessään turvapaikkaa. (Harmless 2010, 316.)

293 Brown 1967, 290.

294 Dyson 2006, 35.

295 Hollingworth 2010, 63.

296 Van Oort 2012, kohta: The end times as present and future.

mieltä kuin Van Oort.²⁹⁷

Mielestäni tapahtuman merkittävyttä Augustinukselle ei tule vähätellä, mutta se ei missään nimessä horjuttanut hänen kristillistä maailmankuvaansa. Voidaan otaksua, että tapahtuma olisi horjuttanut nuoren Augustinuksen maailmankuvaa, jolloin hän etsi viisautta eri perinteiden ideoista ja jolloin hänen kristillinen maailmankuvansa vasta haki muotoaan. Goottien Rooman-hävitys tapahtui kuitenkin Augustinuksen oltua piispana ja pappina jo useita vuosia, samoin luostariyhteisön oltua toiminnassa niin ikään useita vuosia. Augustinus oli nähnyt maailman kaikessa epätäydellisyydessään ja ihmiset kaikissa heikkouksissaan. Etenkin pyhän lukemistavan ja mystiikan johdosta Augustinuksen toivo tulevasta oli vahvasti suuntautunut tuonpuoleiseen maailmaan, eivätkä tämän maailman tapahtumat enää järkyttäneet hänen tuonpuoleiseen juurtunutta maailmankuvaansa. Augustinus kuitenkin ymmärsi, että tapahtuma vaikutti vahvasti moniin kristittyihin ja ei-kristittyihin, ja sen vuoksi hän halusi ottaa kantaa myös historiaan *De civitate Deissä*.

Barnes on todennut, että koska Augustinukselle Jumala oli universumin suvereeni hallitsija, historia oli teleologista eli tässä tapauksessa sillä oli jumalallinen tarkoitus ja suunta. Augustinukselle historia oli samaan aikaan syklistä ja lineaarista. Auringon alla ei ollut mitään uutta, mutta historian suunta oli kohti tavoitettaan eli valtakunnan täydellistämistä Kristuksen toisessa tulemisessa. Augustinuksen mukaan väärät opit kiertävät ympyrää mutta historia ei.²⁹⁸ Barnes on nähnyt Augustinuksen luoneen ennemminkin historian filosofian tai teologian kuin luettelon historian tapahtumista.²⁹⁹ Monet muut tutkijat ovat nähneet asian melko samalla tavalla. Van Oort on todennut, että Augustinuksen huomion keskiössä ei ollut historian kehitys, vaan sen tarkoitus. Augustinuksen todellinen kiinnostus oli historian filosofiassa tai teologiassa.³⁰⁰ Chadwick puolestaan on esittänyt Augustinuksen uskoneen, että historia kaikessa monimuotoisuudessaan voidaan esittää yhtenä tarinana, jossa pyhä ja profaani ovat sekoittuneet.³⁰¹ Dyson taas on todennut, että *De civitate Deissä* Augustinus esitti

297 Chadwick 2009, 127.

298 Barnes 2012, 103. Ks. myös Augustinus (426) 2011, XII:XI.

299 Barnes 2012, 91.

300 Van Oort 2012, kohta: The course of history according to the city of God.

301 Chadwick 2009, 144.

historian vastakohtana stoalaisuuden ajatukselle ikuisesta toistumisesta³⁰². Historia oli narratiivi progressiivisesta pelastushistoriasta, joka kulki alusta loppuun. *De civitate Dei* oli esitys kristinuskosta raamatullisen historian mukaisesti ensimmäisestä Mooseksen kirjasta Ilmestyskirjaan.³⁰³ On huomionarvoista, että Augustinus siis erosi tässä suhteessa Eusebioksesta. Winkelman on todennut, ettei Eusebios aloittanut historiaa maailman luomisesta eikä Aadamista, vaan Abrahamista. Hänen kronologinen systeeminsä perustui luetteloihin kuninkaista ja kreikkalaisten olympialaisiin. Hän yhdisti historiallisia päivämääriä Vanhan testamentin tietoon.³⁰⁴ Tämä osoittaa selvästi, että Eusebioksen historianäkemyksessä oli enemmän elementtejä perinteisestä historian tutkimuksesta, kun taas Augustinuksen historiakäsitys oli ennemminkin vain esitys siitä, mitä on kerrottu Raamatussa Augustinuksen tulkitsemana.

Augustinuksen historiakäsityksessä aika oli oleellinen elementti. Markus on todennut, että Augustinukselle luomistyö oli kaiken alku. Historian alkuperä oli maailman luomisessa, ja aika³⁰⁵ sai alkunsa, kun ajalliset asiat luotiin. Tosin luomisen ja Aadamin lankeemuksen välinen aika ei ollut samassa mielessä historiallista kuin lankeemuksen jälkeinen aika.³⁰⁶ Engelke on todennut, että vaikka Raamattu oli kirjoitettu ajassa, oli se Augustinukselle kuitenkin jossain mielessä ajaton kirja. Raamatun lukeminen oli toimintaa, joka irrotti henkilön ajasta.³⁰⁷ Markus on kuvannut Augustinuksen historiakäsitystä seurauksena ajan ambivalenssiin syöksyneestä maailmasta, jossa aika oli sekä synnin väline että keino pelastukseen. Historia syntyi ihmiskunnan langenneesta tilasta.³⁰⁸ Ihmiselämästä tuli synnin ja armon välinen konflikti ja historiasta tämän konfliktin näyttämö.³⁰⁹ Augustinuksen kaksi yhteisöä kytkeytyvät vahvasti hänen historiakäsitykseensä. Markuksen mukaan Augustinus näki koko historian kierron eli menneen, nykyisen ja tulevan kahden yhteisön dramaattisena

302 Stoalaisuuden käsite ekpyrōsis tarkoitti universumin liukenemista tai muuntumista itsensä puhdistavaan tuleen tietyn ajanjakson jälkeen. Maailmankaikkeus koostui äärettömästä määrästä ekpyrōsis-prosesseja, sillä tietyn ajan kuluttua uusi, täsmälleen edellisen kaltainen maailmankaikkeus syntyi puhdistusprosessin tuloksena. (Rist 1978, 180.)

303 Dyson 2006, 35.

304 Winkelman 2003, 19.

305 Augustinus käsittelee ajan käsitettä laajasti *Confessiones* teoksen kirjassa 11. Myös *De civitate Dei* kirjassa XI hän käsittelee asiaa jonkin verran.

306 Markus 1970, 10. Ks. myös Van Oort, kohta: Time and eternity.

307 Engelke 2009, 159.

308 Markus 1970, 10. *De civitate Dei* kohdassa XIII:XIV Augustinus esitti, että lankeemuksen seurauksesta sai alkunsa kaikki onnettomuus, joka veti ihmiset kurjuuteen, lukuun ottamatta niitä, jotka Jumalan armon kautta vapautettiin toiselta kuolemalta

309 Markus 1970, xi.

konfliktina. Kysymyksessä oli voimien jännite, joka näyttäytyi alastomassa todellisuudessaan ajallisen historian tuolla puolen.³¹⁰ Dyson puolestaan on kuvannut Augustinuksen historiaa kahden yhteisön välisenä myrskynä, kun ne lähestyvät ennalta määrättyjä kohtaloitaan.³¹¹ Van Oort on huomauttanut, että Augustinus käsittelee tuplasti enemmän yhteisöjen alkuperää ja lopullista kohtaloa kuin niiden maallista historiaa.³¹² Mommsen puolestaan on pannut merkille, että vain XVIII kirja käsittelee kattavasti historian kehitystä. Mommsenin mukaan tämä kertoo siitä, että Augustinukselle ihmiskunnan maallinen historia oli merkityksetöntä verrattuna historian pelastukselliseen ulottuvuuteen.³¹³ Toisaalta Brown on todennut, että Augustinuksen pyrkimys *De civitate Dei*ssä oli todistaa lukijoilleen, että merkkejä civitas Dei ja civitas terran kahtiajaosta voidaan nähdä läpi ihmiskunnan historian. Augustinus pyrki urhoollisesti jälleenrakentamaan merkkejä kummastakin yhteisöstä vuosisata toisensa jälkeen varhaisen Raamatun historian sekavassa kerronnassa.³¹⁴

Van Oortin, Mommsenin ja Brownin havainnot ovat totta. Kirjoissa XV-XVII Augustinus pyrki selittämään Vanhan testamentin tapahtumia. Kirjassa XVIII hän puolestaan yhdisti maallisen historian tapahtumia Raamatun narratiiveihin. Kaikissa edellä mainituissa kirjoissa hän myös pyrki yhdistämään kaksi yhteisöä käsittelyynsä.³¹⁵ Voidaan sanoa, että Augustinus pyrki rakentamaan siltaa universaalin historian, Raamatun ja kahden yhteisön välille samalla tavalla kuin hän teki yhteisöjen sekoittuneisuuden ja ympärillään näkemänsä yhteiskunnan tapauksessa. Augustinus pyrki muodostamaan narratiivin historiasta, joka olisi sekä historiallisesti että teologisesti pätevä ja kestäisi aikakauden mittapuihin perustuvan kriittisen tarkastelun.

Kuten on tullut esille, Augustinuksen oli pakko ottaa kantaa maalliseen historiaan, vaikka hän ei nähnyt itseään varsinaisesti historioitsijana. Ottaessaan kantaa maalliseen historiaan hänen oli myös sovitettava kaksi yhteisöään siihen. Kuitenkin teologinen ulottuvuus ja historian todellinen merkitys oli paljon tärkeämpää Augustinukselle kuin

310 Markus 1970, 62.

311 Dyson 2006, 35.

312 Van Oort 2012, kohta: The course of history according to the city of God.

313 Mommsen 1951, 370.

314 Brown 1967, 319.

315 Augustinus pyrki selittämään Vanhan testamentin tapahtumia. (Augustinus (426) 2013, XV-XVII.) Augustinus yhdisti maallisen historian tapahtumia raamatun narratiiveihin. (Augustinus (426) 2013, XVIII.) Augustinus pyrki yhdistämään kaksi yhteisöä historian kulkuun. Ks. esim Augustinus (426) 2013, XV:I, XVI:III ja XVIII:II.

historian yksittäiset tapahtumat. Jotta Augustinuksen historiakäsitystä olisi helpompi ymmärtää syvällisemmin, on Markus jakanut Augustinuksen historiakuvan pelastushistoriaan³¹⁶ (*sacred history*) ja maalliseen historiaan (*secular history*).³¹⁷ Myös esimerkiksi Barnes, Schildgen ja Van Oort ovat tunnustaneet tämän jaon.³¹⁸ On huomattavaa, ettei Augustinus itse esittele kirjaimellisesti tällaista jakoa *De civitate Deissä*, mutta se auttaa kuvaamaan hänen historiakäsitystään³¹⁹. Jako esiintyy selvästi *De civitate Deissä*, vaikkei Augustinus suoranaisesti sitä esittele. Markuksen mukaan Augustinuksen historiakäsityksessä pelastushistoria oli yksinkertaisesti sitä, mitä on pyhissä kirjoituksissa. Se oli historiaa joka on kirjoitettu jumalallisen inspiraation alaisuudessa ja valjastettu jumalallisella auktoriteetilla. Se esitti historiallisen materiaalinsa perspektiivistä, joka ylitti maallisen historian. Sen tarkastelukulma nousi läpikotaisin Jumalan lunastustyöstä. Kaikki muu historia, jopa silloinkin kun se suuntasi valonsa pelastuksen ekonomiaan, oli maallista historiaa. Näin on siitä syystä, että ainoastaan Jumalalta saatu oivallus saattoi sisältää profeetallisen ulottuvuuden, joka vaadittiin pelastushistoriaan.³²⁰ Juurikin profeetallisesta ulottuvuudesta johtuen Raamattu oli Augustinukselle tärkeä auktoriteetti historian ymmärtämisessä.³²¹ Kun muistetaan, että Augustinus pyrki selittämään historiaa aina kristillis-teologisesta näkökulmasta käsin, on asia vielä ilmeisempi.

Maallinen historia oli Augustinukselle puolestaan kaikki se, mikä jää pelastushistorian ulkopuolelle.³²² Esimerkiksi *De civitate Dei* III luvussa Augustinuksen laajasti kuvaamat sodat valtakunnan historiassa kuuluivat maallisen historian piiriin.³²³ Myös

316 Markus käyttää termiä *sacred history*, jonka olen kääntänyt pelastushistoriaksi, koska se kuvaa mielestäni tätä historian ulottuvuutta parhaiten.

317 Ks. esim Markus 1970, 16.

318 Barnes 2012, 102; Schildgen 2012, 2; Van Oort 2012, kohta: What is history?

319 Augustinus itse käyttää *De civitate Deissä* termejä *Divina historia* (jumalallinen historia), *nostrae religionis historia* (meidän uskontohistoriamme), *sacra historia* (pyhä historia) ja *prophetica historia* (profeetallinen historia) lähes synonyymeinä toisiinsa nähden ja ne kaikki identioituvat pyhiin kirjoituksiin, joiden kontrastina toimii ei-kristittyjen kirjoittajien historiateokset. (Markus 1970, 16.)

Markus on huomauttanut, että pelastushistorian ja maallisen historian jako oli jossain muodossa olemassa kristityissä piireissä jo ennen Augustinusta. Jako tulee esille myös Augustinuksen muissa kirjoituksissa.

De Doctrina Christianassa Augustinus käytti termiä *historia gentium* ja *De Agone Christianossa* esiintyi termit *temporaliter praeterita, quae pro salute gessit, aeternitas divinae providentiae*. (Markus 1970, 7.)

320 Markus 1970, 6.

321 Augustinus (426) 2013, XV:VIII.

322 Markus 1970, 9.

323 Augustinus (426) 2011, III. Esimerkiksi luvussa (VIII) Augustinus käsitteli Rooman kansalaissotia ja luvussa (X) hän käsitteli valloitusotia. Luvussa (XVIII) Augustinus käsitteli tarkemmin Puunilaissotia ja luvuissa (XXVII–XXVIII) Mariuksen ja Sullan kansalaissotia. Myös Rooman kuninkaat (XV) ja kulkutaudit sekä muut vitsaukset (XVII) olivat osa maallista historiaa.

ylipäänsä maallisten valtakuntien nousut ja laskut kuuluivat maallisen historian piiriin.³²⁴ Augustinuksen maallinen historia vertautuu siten perinteisten historioitsijoiden historiakäsitykseen. Eusebioksen historiakäsitys puolestaan oli enemmänkin Augustinuksen maallisen historian ja pelastushistorian välissä, koska siinä oli elementtejä molemmista. On huomattava, että Augustinukselle maallinenkin historia saattoi omalla tavallaan vaikuttaa pelastushistorian piiriin kuuluviin asioihin. Se oli kuitenkin silti maallista, koska vain pelastushistoriassa oli profeetallinen ulottuvuus. Markus on todennut, että maallinen historia saattoi kuitenkin auttaa ymmärtämään Raamattua eli toimia yhtenä pelastushistorian ymmärtämisen elementtinä.³²⁵ Augustinus totesi *De civitate Dei* XVIII kirjassa, että hän käsitteli sekä maallisen että pelastuksellisen historian asioita, koska niiden vertaileminen saattoi tuoda molemmat selkeämmin tai ymmärrettävämmiin esiin.³²⁶ Augustinuksen historiajaossa oli myös selvästi arvottava ulottuvuus. Pelastushistoria oli kaikessa mielessä tärkeämpää ja oleellisempaa kuin maallinen historia.

Markus on havainnollistanut pelastushistorian ja maallisen historian eroa kuvauksella talon ostamisesta. Hän on esittänyt, että talon ostaminen on monitahoinen sarja erilaisia toimintoja. Siihen liittyy hintaneuvottelut, välittäjän ohjeistaminen, maksutapahtuma ja kauppakirjan kirjoittaminen. Kuitenkin ostotapahtuman ympärillä on lisäksi monia muita jokapäiväisiä tapahtumia kuten puhelinkeskusteluja, paperien allekirjoittamista, lounaan sekä muiden aterioiden syömistä ja muita enemmän tai vähemmän merkityksellisiä asioita. Kuitenkin ostotapahtuman vaiheiden kuvauksesta nämä tapahtumat jätetään pois, vaikka ne jossain määrin kuuluvat ostotapahtumaan kokonaisuutena. Kokonaisuuden ymmärtämisen kannalta ne eivät kuitenkaan ole oleellisia.³²⁷ Augustinukselle maallinen historia oli kuin äskeisen esimerkin jokapäiväiset suuressa mittakaavassa vähemmän merkitykselliset asiat. Vaikka maallinen historia oli vähemmän tärkeää kuin pelastushistoria, oli sekin kuitenkin kaitselmuksen monimutkaisen vaikutuksen alainen ja siten osa historian kokonaisuutta.

324 Augustinus (426) 2013, XVIII:II.

325 Markus 1970, 16.

326 Augustinus (426) 2013, XVIII:I. Myös *De Doctrina Christianassa* Augustinus esitti samankaltaisen ajatuksen. Schildgen on todennut, että *De Doctrina Christianassa* Augustinus esitti kirkon ulkopuolelta tulevan tiedon voivan olla hyödyllistä tulkittaessa historiaa. (Schildgen 1994, 392.) Ks. myös Augustinus (397–426) 1995, 2:28:42.

327 Markus 1970, 17.

Augustinukselle kaikki historia oli kaitselmuksen alaista.³²⁸ Dyson on esittänyt, että Augustinuksen mielessä luonnon järjestyksen inkлинаatio oli heikettä. Jokaisella olennolla oli oman epätäydellisyytensä painolastin vuoksi pyrkimys vajota kohti negatiivista tai olemattomuutta. Jumala piti langeneet enkelit ja ihmiset olemassa ja hyödynsi niitä tuomalla esiin hyvää pahasta.³²⁹ Dysonin kuvaus selittää kaitselmuksen toiminnan muotoa sellaisena kuin Augustinus sen näki, vaikka on kuitenkin huomattava, että kokonaisuudessaan kaitselmus oli Augustinuksen mielestä ihmisen ymmärryksen ulottumattomissa.³³⁰ Luonnon järjestyksen heikkenevä inkлинаatio on ymmärrettävä lankeemuksen seurauksen näkökulmasta. Ihminen oli kykenemätön omin avuin kumoamaan lankeemuksen seurausta ja oli siten tuomittu tekemään syntiä. Synti taas vieraannutti ihmistä kauemmas Jumalasta.³³¹ Kuitenkin kaitselmuksen voidaan ajatella jossain muodossa vastustaneen luonnon järjestyksen heikkenevää inkлинаatiota, sillä kaitselmuksella oli opettavainen ulottuvuus.³³²

Monien aikalaistensa tavoin Augustinus jakoi historian kuuteen periodiin.³³³ *De civitate Deissä* Augustinus esitti jaon vasta viimeisessä kirjassa, mutta voidaan olettaa sen olleen osa hänen historiakäsitystään läpi teoksen, sillä samanlainen jako esiintyi myös Augustinuksen *De Genesi contra Manichaeos* -teoksessa, joka oli kirjoitettu ennen *De civitate Deitä*.³³⁴ Markus on todennut, että historian periodit olivat Augustinukselle käännekohtia pelastushistoriassa ja vain osittain sovellettavissa universaaliin historiaan. Rajapyykit, jotka jakoivat kuutta periodia ihmishistoriassa, olivat kaikki peräisin Raamatun narratiiveista. Kuudes aika aloitti evankeliumin saarnaamisen ja Jeesuksen Kristuksen tulemisen. Kuudes aika päättyi Jeesuksen toiseen tulemiseen ja sitä seurasi seitsemäs aika eli iankaikkinen lepo vanhurskaille. Kristillisissä piireissä tämä klassinen periodisointi tuotiin yleisesti esille peilaamalla se ihmishistorian karttaan, joka

328 Ks. esim Augustinus (426), 2011, V:XI ja V:XIII.

329 Dyson 2006, 20.

330 Augustinus (426) 2013, XX:II.

331 Augustinus (426) 2013, XXXI:XII.

332 Augustinus (426) 2011, IV:XXXIII.

333 Kuuden ajanjakson historiajaossa aika oli jaettu kuuteen periodiin (aetates). Ensimmäinen periodi käsitti ajanjakson Aadamista vedenpaisumukseen. Toinen käsitti ajanjakson vedenpaisumuksesta Aabrahamiin. Kolmas oli Aabrahamin ja kuningas Daavidin välinen jakso ja neljäs kattoi jakson Daavidista Babylonian vankeuteen. Viides jakso puolestaan ulottui Babylonian vankeudesta aina Kristukseen saakka ja viimeinen eli kuudes jakso Kristuksesta tämän maailman loppuun. (Van Oort 2012, kohta: The course of history according to the city of God.) Ks. myös Augustinus (426) 2013, XXII:XXX. Ks. myös Augustinus (n. 401–416) 2001, 23:35–24:42. Markus on huomauttanut, että joissain Augustinuksen kirjoituksissa esiintyi myös kolmen periodin jako, joka sekin oli peräisin Raamatun narratiivista. (Markus 1970, 18–19.)

334 Augustinus (n. 389) 2001, 1:23:35–41.

muodostettiin ihmisen kehityksen analogiana, jossa esiintyi alkuaika, lapsuus, murrosikä, aikuisuus, vanhuus ja kuolema. Kristittyjen oli helppo omaksua se ja yhdistää se luomiskertomuksen päiviin sekä ottaa käyttöön ennalleenpalauttamisen teema lopun aikana.³³⁵ Markus on huomauttanut, että tämänkaltaisen historianjako oli yleinen patristisen kirjallisuuden lisäksi jossain muodossa myös ei-kristittyjen keskuudessa. Historian periodien jako esiintyi myös juutalaisessa traditiossa ennen kristinuskoo.³³⁶

Augustinuksen kuuden periodin jaossa oli kuitenkin jotain poikkeavaa muihin kirjoittajiin verrattuna. Monet varhaiset kirjoittajat, jotka olivat hyödyntäneet historian kuuden aikakauden jakoa, ajattelivat jokaisen periodin tuhannen vuoden pituiseksi. Kahloksen mukaan esimerkiksi Julius Afrikanus määritteli päivämäärät maailman luomiselle, Kristuksen syntymälle ja Kristuksen toiselle tulemiselle.³³⁷ Tällaisille matemaattisille jaoille Augustinus osoitti kuitenkin vähän sympatiaa kirjoituksissaan. Hän erotti itsensä toistuvasti ideasta, että yksi aikakausi olisi tuhannen vuoden pituinen, ja oli pikemminkin sitä mieltä, että viimeisen ajan päättymisajankohta on pimennon peitossa.³³⁸ Augustinus mainitsi *De civitate Deissä* useasti sen, ettei tämän maailman lopun aikaa voinut Jumalaa lukuunottamatta kukaan tietää.³³⁹ Van Oort on huomauttanut, että Augustinus näki numeron 1000 erityisenä numerona (*numerus perfectus*), koska siihen ei kuulunut tarkkaan määriteltyä lukuarvoa, vaan se kuvasi ennemminkin pyöristettyä tai määrittelemätöntä lukuarvoa.³⁴⁰ On huomionarvoista, että Augustinuksen näkemys oli tässä suhteessa yhteneväinen Eusebioksen kanssa, jonka mielestä lopun ajankohtaa ei ollut mahdollista tietää. Kristillisissä piireissä esiintyi siis yhteneviäkin näkemyksiä Augustinuksen kanssa. Kahlos on kuitenkin todennut, että tällainen näkemys lopun ajasta oli harvinainen.³⁴¹

Periodien pituuden lisäksi toinen teema, jolla Augustinus erottautui monista kirjoittajista oli maallisen menestyksen ja Jumalan suosion välisen yhteyden kieltäminen. Tämän voi ajatella olevan jossain määrin yllättävää, kun otetaan huomioon Augustinuksen tapa

335 Markus 1970, 10.

336 Markus 1970, 18–19.

337 Kahlos 2015, 17.

338 Markus 1970, 19.

339 Ks. esim Augustinus (426) 2013, XVIII:LIII.

340 Van Oort 2012, kohta: The end times as present and future. Ks. myös Augustinus (426) 2013, XX:VII.

341 Kahlos 2015, 18.

lähestyä historiaa niin vahvasti kristinuskon teologiasta käsin ja lisäksi se, että hänen historianäkemyksensä oli vahvasti teleologista. Barnes on verrannut Eusebioksen ja Augustinuksen käsityksiä tältä osin toteamalla, että Eusebioksen historianäkemyksessä oli voitokkuutta, koska siinä Jumalan nähtiin olevan voittajien puolella, kun taas Augustinuksella näin ei ollut. Eusebiokselle historia oli myös lineaarista ja yksioikoista, kun taas Augustinukselle ei.³⁴² Augustinuksen historiakäsitys oli paljon moniulotteisempi, vaikka se samanaikaisesti oli vahvasti teleologista. Kuten Barnes on todennut, Augustinukselle tämän elämän olosuhteet eivät kuitenkaan tarjonneet tarkkaa barometria, jolla voitaisiin mitata jumalallinen suosio.³⁴³ Myös Mommsen on verrannut Augustinuksen ja Eusebioksen käsityksiä tältä osin. Mommsen on todennut, ettei Augustinuksen historiakäsitykseen kuulunut materiaallinen edistys. Hän oli tietoinen, että ihmiset olivat kehittäneet suurenmoista taidetta sekä tehneet ällistyttäviä teollisuuden edistysaskeleita. Samaan aikaan monet ihmisen aikaansaannokset olivat kuitenkin olleet tuhoisia. Eusebioksen mielestä taas myös materiaallinen kehitys kuului historian teleologiaan ja Rooman valtakunnan kristillistymisen ilmensi sitä.³⁴⁴

Augustinuksen ajatukset maallisen menestyksen ja Jumalan suosion erottamisesta toisistaan tulevat selvästi esille *De civitate Deissä*. Augustinus totesi yksiselitteisesti, että Jumala antoi valtakuntaa sekä hyville että pahoille ihmisille.³⁴⁵ Esimerkkeinä tästä Augustinus mainitsi esimerkiksi keisari Neron (37–68) ja Julianus ”luopion” (331/332–363) ja toisaalta Keisari Konstantinuksen (272–337).³⁴⁶ Augustinus myös selitti, miksi sekä hyville että pahoille annetaan menestystä. Hänen mukaansa Jumala antoi maallista valtaa sekä hyville että pahoille estääkseen seuraajiaan, jotka ovat moraalisessa kehityksessä vasta lapsuuden asteella, tavoittelemasta merkityksettömiä lahjoja tai kuvittelemasta niiden olevan tärkeitä.³⁴⁷ *De civitate Deissä* maallisen menestyksen ja Jumalan suosion erottaminen ei koske vain yksittäisiä henkilöitä, vaan kokonaisia kansoja. Augustinuksen mukaan Jumalan nimittäin antoi menestystä myös kansakunnille omien mielihalujensa mukaan. Hän esimerkiksi totesi, että Jumala antoi roomalaisille menestystä silloin kun tahtoi ja siinä laajuudessa kuin tahtoi, ja samoin

342 Barnes 2012, 108.

343 Barnes 2012, 108.

344 Mommsen 1951, 373.

345 Augustinus (426) 2011, IV: XXXIII, ja V:XXI. Ks. myös Barnes 2012, 103–104.

346 Augustinus (426) 2011, V:XXI. Ks. myös Barnes 2012, 103–104.

347 Augustinus (426) 2011, IV: XXXIII. Ks. myös Barnes 2012, 103–104.

hän teki myös esimerkiksi assyrialaisille ja persialaisille.³⁴⁸ Voidaan olettaa, että tässäkin tapauksessa vanhurskaus ei ollut menestyksen kanssa syy–seuraus-suhteessa.

Maallisen menestyksen ja Jumalan suosion erottaminen toisistaan muuttuu ymmärrettäväksi, kun otetaan huomioon Augustinuksen historian kahtiajako pelastushistoriaan ja maalliseen historiaan. Jumalan suosion ja maallisen menestyksen välisen suhteen teema on selvästi luettavissa maalliseen historiaan, eikä sillä siten ole pelastushistorian toteutumisen kannalta merkitystä kuin siinä toissijaisessa suhteessa, että Jumala halusi maallisen historian avulla kaitselmuksen kautta edistää pelastushistorian toteutumista. Jumalattomien maallinen menestys ei ole myöskään ristiriidassa teleologisesti kehittyvän historian kanssa, sillä myös pahat hallitsijat saattoivat tietämättään kehittää maailmaa Jumalan tahtomaan suuntaan.³⁴⁹

Tässä luvussa on tarkasteltu Augustinuksen historiakäsitystä, joka määrittyi vahvasti kristillisteologisesta kontekstista käsin eli se oli yhteydessä raamatulliseen pelastushistoriaan. Augustinusta on pidetty ensimmäisenä, joka toi julki sekä kristillisesti innoitetun että samanaikaisesti yleisesti kattavan käsityksen historiasta. Augustinus ei ollut kuitenkaan kiinnostunut historiasta sen itsensä vuoksi, vaan ainoastaan siinä mielessä, missä se oli välttämätöntä hänen teologiansa suhteen. Näin ollen Augustinuksen historiakäsityksen takana vaikutti samoja elementtejä kuin kahden yhteisönkin. Koska pyhät kirjoitukset oli juurrutettu historiaan, vaikutti historian taustalla pyhä lukemistapa ja Augustinuksen teorian Raamatun ja tekstin tulkitsemisesta. Nämä työkalut mahdollistivat sen, että Augustinus saattoi muodostaa muista ajattelijoista poikkeavia näkemyksiä. Hän saattoi muodostaa toiveiden kokonaisuutensa mukaisen kristillisteologisen narratiivin, joka oli sekä teologisesti että historiallisesti pätevä. Augustinukselle historia jakautui pelastushistoriaan ja maalliseen historiaan. Pelastushistoria oli sidottu Raamatun tapahtumiin sekä ennustuksiin, ja se kulminoitui Kristuksen maanpäälliseen elämään ja sovitustyöhön. Maallista historiaa oli kaikki pelastushistorian ulkopuolinen historia. Augustinuksen historiakäsityksessä esiintyi myös suosittu kuuden divisioonan jako, jonka vaiheet olivat käännekohtia pelastushistoriassa. Vaikka Augustinukselle historia oli teleologista, erotti hän kuitenkin maallisen menestyksen ja Jumalan suosion toisistaan toisin kuin esimerkiksi Eusebios.

348 Augustinus (426) 2011, V:XXI. Ks. myös Augustinus (426) 2011, V:XIII ja V:XIX.

349 Augustinus (426) 2011, I:VIII. Ks. myös Augustinus (426) 2011, I:IX.

Augustinuksen mukaan Jumala antoi menestystä sekä hyville että pahoille estääkseen seuraajiaan tavoittelemasta kokonaiskuvan kannalta merkityksettömiä asioita. Sekä pelastushistoria että maallinen historia olivat Augustinukselle kaitselmuksen alaisia, vaikka maallisella historialla ei ollut Jumalan pelastussuunnitelman kannalta merkittävää vaikutusta. Toisin sanoen maallinen historia ei ollut pelastushistorian kannalta merkityksellistä. Voidaankin sanoa, että maallinen historia oli toissijaista historiaa, koska pelastushistoria ohjasi historian teleologista kulkua. Koska Rooman valtakunta oli vahvasti yhteydessä Augustinuksen historiakäsitykseen, oli hänen pakko ottaa kantaa valtakunnan asemaan historiassa. Seuraavassa luvussa tarkastellaan sitä, miten Rooman valtakunta asettuu Augustinuksen historiakäsitykseen ja uuden toiveiden kokonaisuuden yhteyteen.

4.2 Rooman valtakunnan historiallinen ja teologinen asema

Roomalainen kulttuuri pyrki alusta lähtien perustelemaan ja jopa ihannoimaan sotilaallisia urotekoja. Valtakuntaan jo varhain levinneet stoalaisuuden kosmopoliittisuuden ideat näyttelivät merkittävää osaa Rooman imperialistisissa ajattelumalleissa. Esimerkiksi filosofi Poseidonios (n. 135–51 eaa) edisti ajatusta, että Rooman maailmanhistoriallinen tehtävä oli luoda valtakunta, joka ilmensi ihmiskunnan veljeyttä ja sulki rauhan ja oikeudenmukaisuuden piiriin koko ihmissuvun. Tämänkaltainen oikeutus nousi suositukseksi etenkin keisari Augustuksen (63 eaa–14 jaa) aikana, ja siitä kertoo aikakaudelta peräisin oleva kirjallisuus. Esimerkiksi Vergiliuksen *Aeneisin*³⁵⁰ mukaan jumalat olivat antaneet Roomalle tehtäväksi tuoda rauha ihmiskunnalle ja hallita maailmanlaajuista kansalaisyhteisöä. Roomalaiset olivat maailman herroja (*rerum domini*), joille oli annettu valtakunta vailla loppua (*imperium sine fine*).³⁵¹

Myöhäisantiikin yhteiskunnallisessa ilmapiirissä kristityt ja pakanat eivät tehneet juurikaan eroa Rooman ja muun maailman välillä. Rooma oli molemmille maailman keskus, ja ympärillä oleva maailma laajentunut versio kaupungista.³⁵² Brown on todennut, että Rooma symboloi koko sivistyneen maailman elämäntapaa. Koulutuksen

350 Vergiliuksen vuosien 29–19 eaa välisenä aikana kirjoittama runoelma, joka kertoo Rooman menneisyydestä.

351 Dyson 2006, 58–60.

352 Markus 1970, 26.

saaneille henkilöille tunnetun maailman historia kulminoitui yhtä luonnollisesti Rooman valtakuntaan kuin 1800-luvun ihmiselle Euroopan ylivaltaan.³⁵³ Roomalaiset historioitsijat kuten Florus³⁵⁴ (n. 74–130) olivat jo kauan ennen Augustinusta jakaneet Rooman historian ihmiselämää muistuttaviin periodeihin. Mielikuva siitä, että Rooma oli saavuttanut kypsän iän, oli tullut yleiseksi Augustinuksen aikana. Tällainen mielikuva ei kuitenkaan tarkoittanut sitä, että valtakunta olisi läpikäymässä vanhuuden rappeutumista. Mielikuva vanhasta iästä kuvasi ennemminkin kunnioitettavaa maturiteettia.³⁵⁵ Tosin toisenlaisiakin näkemyksiä oli olemassa sekä kristittyjen että pakanoiden keskuudessa. Esimerkiksi Pyhä Cyprianus³⁵⁶ (n. 210–258) myönsi, että luonnonkatastrofit näyttivät olevan yleisempiä hänen aikanaan kuin menneisyydessä ja yhdisti ilmiön negatiivisessa mielessä vanhenevaan maailmaan.³⁵⁷ Historioitsija Ammianus Marcellinus (n. 330–391/400) puolestaan valitti heikkenevästä moraalista valtakunnassa.³⁵⁸

Markus on todennut, että kristityt ajattelijat 300- ja 400-luvuilla saattoivat valita kahdesta vallalla olleesta vaihtoehdosta näkemyksensä Rooman valtakunnan suhteen. He saattoivat seurata Origeneen ja Eusebioksen jalanjalkia ja antaa Rooman valtakunnalle sakraalisen aseman pelastushistoriassa.³⁵⁹ Eusebios näki Konstantinuksen monarkian osana Jumalan suunnitelmaa yhtenäistämisen loppuun saattamiseksi.³⁶⁰ Vaihtoehtoisesti he saattoivat seurata apokalyptistä traditiota, joka suhtautui vihamielisesti valtakuntaan.³⁶¹ Tätä näkemystä edusti Hippolytos, joka näki valtakunnan viimeisenä neljästä pedosta Raamatun Danielin seitsemännen kirjan profetiassa. Hippolytokselle Rooman valtakunta oli saatanallinen imitaatio Kristuksen valtakunnasta.³⁶² Markus on esittänyt, että 300-luvun lopun kristillinen intellektuaalinen ympäristö näki yleisesti ottaen Rooman valtakunnan kuitenkin pelastuksen välineenä,

353 Brown 1967, 289.

354 Florus vaikutti Espanjassa ja Roomassa keisari Hadrianuksen (76–138) aikana. Hän kirjoitti mm. yhteenvedon Rooman historiasta. (Forster 1929, introduction vii–xiii.)

355 Markus 1970, 26–27.

356 Kirkkoisä joka toimi mm. Karthagon piispana.

357 Murphy 2003, 591.

358 Markus 1970, 26.

359 Markus 1970, 20.

360 Markus 1970, 48.

361 Markus 1970, 55.

362 Markus 1970, 48–49. Daniel näki näyn neljästä pedosta, jotka kuvastivat neljää valtakuntaa. Nämä valtakunnat nousivat hallitsemaan maailmaa, kunnes ne lopulta hävitettiin Jumalan valtakunnan tieltä (Dan. 7:1–28).

jolla oli jumalallinen tehtävä historiassa.³⁶³ Esimerkiksi Prudentiukselle uusi ajanjakso oli alkanut Rooman valtakunnan historiassa. Vanhalla iällään Rooma oli viimein ottanut Kristuksen omakseen. Rooman valtakunnan oli määrä säilyä, eikä sen mahdille ja kunnialle voitu määritellä ikää. Myös Ambrosius näki uuden maailman kristillisen valtakunnan muodossa ja halusi kiirehtiä tätä muuntautumisprosessia.³⁶⁴ Orosiukselle³⁶⁵ (n. 375–418) se, että kristinuskko ilmestyi valtakunnassa Augustuksen hallinnon aikaan, roomalaisen vallan ollessa suurimmillaan, oli osa jumalallista suunnitelmaa.³⁶⁶

400-luvun alkuun asti myös Augustinus hyväksyi idean Rooman valtakunnan jumalallisesta tehtävästä.³⁶⁷ Monissa saarnoissa ja polemiikeissa 390-luvulla ja 400-luvun alussa Augustinus esitti "pakanoiden" tuhon Jumalan aikaansaannoksena ja profetioiden täyttymisenä. Noin vuonna 400 Augustinus esimerkiksi kirjoitti, että ne "pakanat", jotka vielä ovat jäljellä, eivät ymmärrä, mitä on tapahtumassa. Augustinuksen mukaan Jumala itse oli tuhoamassa pakanoiden idolit. Kristuksen kautta hän alistui Rooman valtakunnan ylistämään nimeään ja puolustamaan sekä palvelemaan kristinuskkoa.³⁶⁸ *De civitate Deissä* Augustinuksen näkökulma kuitenkin muuttui tällaisesta ajattelutavasta monimutkaisemmaksi. Kuten on tullut esille, goottien hävitys vuonna 410 ja sitä seuranneet levottomuudet nostivat Rooman valtakunnan aseman taka-alalta Augustinuksen ajattelun keskiöön. Markuksen mukaan uusi suunta, johon Augustinus alkoi valtakunnan suhteen liikkua, voidaan havaita jo saarnoissa ja kirjeissä, joita hän tuona aikana tuotti. Näiden saarnojen ja kirjeiden pohjalta syntyivät jotkut *De civitate Dein* teemat, jotka koskivat Rooman valtakunnan ongelmaa historiassa.³⁶⁹

Tutkijat ovat olleet jossain määrin eri mieltä siitä, millaisena Augustinus näki Rooman valtakunnan *De civitate Deissä*. Erimielisyydet johtuvat siitä, että Augustinuksen ajatukset olivat monimutkaisia sekä ristiriitaisia ja jopa muuttuivat teoksen edetessä. Tutkijoista Kahlos on antanut valtakunnalle pelastushistoriallisen merkityksen, vaikka onkin nähnyt valtakunnan loppujen lopuksi melko neutraalisti.³⁷⁰ Chadwick on

363 Markus 1970, 42.

364 Markus 1970, 27–28.

365 Kristitty historioitsija.

366 Kahlos 2015, 28.

367 Markus 1970, 47.

368 Augustinus (n. 400–405) 1, 14.21. Ks. myös Markus 1970, 30.

369 Markus 1970, 44.

370 Kahlos 2000, 4. Ks. myös Kahlos 2004, kohta: Civitates ja vastakkainasettelujen kauneus.

todennut, että *De civitate Deissä* on kohtia, joissa Rooma esiintyy saatanallisten voimien ohjaaman maallisen valtakunnan päänä, mutta myös kohtia, joissa Roomalle on annettu positiivinen merkitys Jumalan suunnitelmassa.³⁷¹ Burt on nähnyt valtakunnan melko samalla tavalla. Hän ei ole antanut valtakunnalle pelastushistoriallista merkitystä, mutta ei ole myöskään tuominnut valtakuntaa.³⁷² Markus ja Brown ovat muista poiketen nähneet valtakunnan aseman muuttuvan vahvasti *De civitate Dein* edetessä. He ovat lopulta sekularisoineet koko valtakunnan maalliseksi entiteetiksi.³⁷³

Tässä luvussa tarkastellaan valtakunnan asemaa ensin teoksen ensimmäisen puoliskon näkökulmasta ja sitten teoksen toisen puoliskon näkökulmasta. Teoksen ensimmäisellä puoliskolla Augustinuksen ajatukset ovat erityisen ristiriitaisia, sillä hän toisaalta puhui valtakunnasta negatiiviseen sävyyn ja toisaalta ylisti sitä. Kuten esimerkiksi Kahlos on todennut, Augustinus kyseenalaisti Rooman menneisyydestä monet traditiot ja arvot sekä tuomitsi valloitus sodat ja sotasankarit.³⁷⁴ Roomalaisen kulttuurin mitätöinti on järjestelmällistä teoksen alkupuolella. Esimerkiksi ensimmäisessä luvussa Augustinus tuomitsi teatteriesitykset.³⁷⁵ Toisessa luvussa hän puolestaan tuomitsi roomalaisen oikeudenmukaisuuden ja samalla kyseenalaisti koko valtion ja roomalaiset tavat.³⁷⁶ Samassa luvussa hän tuomitsi myös roomalaiset jumalat ja käsitteli laajasti Rooman rappeutumista.³⁷⁷ Luvussa neljä Augustinus puolestaan tuomitsi valloitus sodat.³⁷⁸

Augustinus ei kuitenkaan ainoastaan tuominnut Rooman menneisyyttä *De civitate Dein* alkupuolella, sillä hän myös löysi siitä ihailtavia piirteitä. *De civitate Dein* V kirjassa Augustinus esitti, että Jumala on antanut Rooman valtakunnan laajentua, koska valtakunta on esikuva isänmaallisesta rakkaudesta, josta civitas Dein jäsenet voivat ottaa mallia ylhäällä olevan isänmaan rakastamiseen.³⁷⁹ Myöhemmin samassa luvussa Augustinus totesi, että Jumalan suunnitelman mukaista oli, että roomalaiset saisivat voiton Jumalansa hylänneistä juutalaisista.³⁸⁰ Nämä esimerkit voidaan jossain määrin

371 Chadwick 2001a, 112.

372 Burt 1997, 204–206.

373 Markus 1970, 54–55; Brown 1967, 266.

374 Kahlos 2003, kohta: Rooman historian uudelleenarviointi.

375 Augustinus (426) 2011, I:XXXII.

376 Augustinus (426) 2011, II:XXI ja II: XXII.

377 Augustinus (426) 2011, II:IV ja II:XIX.

378 Augustinus (426) 2011, IV:III.

379 Augustinus (426) 2011, V:XVI.

380 Augustinus (426) 2011, V:XVIII.

ajatella jopa pelastushistoriallisina. *De civitate Dei* V kirjassa Augustinus myös totesi vapauden ja maallisen kunnian halun kannustaneen roomalaisia ihailtaviin saavutuksiin.³⁸¹ Markus on todennut, että Augustinuksen äänensävy oli usein erehtymättömästi ja autenttisesti roomalainen ja täynnä ylpeyttä roomalaisia hyveitä³⁸² kohtaan. Vain harvat roomalaiset kirjoittajat kykenivät kilpailemaan Augustinuksen roomalaisen itsekurin ja uhrautuvuuden ylistyksen kanssa, joka teki Augustinuksen mielestä valtakunnasta niin menestyneen.³⁸³ Augustinus myös ihaili joitain klassisia ajattelijoita, kuten Ciceroa ja Platonia. Platonista hän esimerkiksi totesi, että tämä oli siunattu täydellisemmällä ymmärryksellä kuin kukaan muu hänen aikalaisistaan.³⁸⁴ Myös Vergilius, Varro ja monet uusplatonistit olivat Augustinuksen ihailun kohteina. Kahlos on todennut osuvasti, että Augustinuksen suhde roomalaiseen kirjallisuuteen on kaksitahoinen, sillä hän tunsi kirjallisuuden hyvin ja siteerasi sitä usein, mutta samalla tuomitsi usein siteeratessaankin esimerkiksi tiedot jumalista.³⁸⁵ On kuitenkin huomattava, ettei ihailu itsessään tehnyt valtakunnasta pelastushistorian kannalta erityistä. Augustinuksen ihailu roomalaisia ajattelijoita kohtaan on ymmärrettävää, kun otetaan huomioon hänen taustansa retoriikan opettajana ja se, että hän oli jo nuoruudessaan ihaillut monia filosofeja.

Augustinuksen ajattelu Rooman valtakunnan suhteen teoksen ensimmäisellä puoliskolla on selvästi ristiriitaista ja vaikeasti tulkittavaa. Kuten edelliset esimerkit osoittavat, Augustinus löysi Rooman valtakunnasta *De civitate Dei* ensimmäisellä puoliskolla sekä hyviä että huonoja puolia. Hänen suhtautumisensa valtakuntaan oli melko tunteellinen ja jopa ristiriitainen, sillä toisaalta hän tuomitsi vahvasti valtakunnan ja toisaalta antoi sille aseman pelastushistoriassa. Voidaan sanoa, että teoksen ensimmäisellä puoliskolla Augustinus ikään kuin liikkui sekä Eusebioksen messiaanisen valtakuntäkäsityksen että Hippolytoksen apokalyptisen valtakuntäkäsityksen välillä.

381 Augustinus (426) 2011, V:XVIII.

382 Lat. *virtus* (esim. urhoollisuus, miehuus) kuvasi roomalaisen ideaaleja ominaisuuksia ja käyttäytymistä. Huolimatta siitä, ettei termille ole olemassa yksityiskohtaista antiikista peräisin olevaa määritelmää, voimme olettaa sen olleen hyvin ymmärretty ja vahvasti integroitunut osaksi kulttuuria. *Virtus* ulottui kaikille elämän osa-alueille huolimatta siitä, oliko kysymyksessä julkinen tai yksityinen elämä. (Philo, Scaura & Brutus S.a. Restoring the Ancient Roman Virtues. Res Publica Romana. <http://romanrepublic.org/doowikis/wiki/restoring-the-ancient-roman-virtues>)

383 Markus 1970, 57. Augustinuksen mukaan roomalaiset hyveet olivat osittain niin hyviä, että olisi häpeällistä jos civitas Dei jäsenet eivät ottaisi niistä mallia. Toisaalta Augustinus myös teki selväksi, että roomalaiset noudattivat niitä vain maallisista syistä. (Augustinus (426) 2011, V:XVIII.) Kts myös.

Augustinus (426) 2011, V:XV.

384 Augustinus (426) 2011, VIII:IV.

385 Kahlos 2000, 6.

Augustinuksen päähuolenaihe teoksen ensimmäisellä puoliskolla oli puolustaa kristittyjä pakanoiden syytöksiltä ja osoittaa kristinuskon paremmuus vanhoihin perinteisiin nähden. On huomattava, että Augustinus noudatti näin tehdessään myös apologeettakirjallisuudelle tyypillistä esitystapaa, jossa refutaatio oli pääosassa teoksen ensimmäisellä puoliskolla.

De civitate Dei jälkimmäisellä puoliskolla Augustinuksen käsittelytapa Rooman valtakunnan suhteen kuitenkin jossain määrin muuttui. On kuitenkin huomattava, ettei *De civitate Dei*ssä ole mitään tiettyä kohtaa, jossa muutos tapahtui. Kuten edellä tuli esille, Markus ja Brown ovat tunnustaneet vahvan muutoksen. Markus on esittänyt, että muutos johtui siitä, että Augustinus otti käyttöön pelastushistorian ja maallisen historian käsitteen suhteessa Rooman valtakuntaan ja kategorisoi valtakunnan maalliseen historiaan. Jumalan päämäärät eivät enää olleet sidottuja Rooman kohtaloon tai minkään muunkaan maallisen valtakunnan kohtaloon. Apokalyptiset profetiat eivät viitanneet mihinkään tiettyyn historialliseen katastrofiin, vaan historian lopulliseen täyttymiseen, jonka ajankohtaa ei kukaan voinut tietää.³⁸⁶ Markus on myös esittänyt, että Augustinuksen käsissä Rooman valtakunta yksinkertaisesti menetti uskonnollisen merkityksensä. Augustinus ei enää nähnyt Roomaa missään suhteessa Jumalan valittuna instrumenttina pelastuksen kannalta. Se ei enää ollut korvaamaton Jumalan suunnitelman toteutumiselle eikä myöskään saatanallinen este sille.³⁸⁷ Brown on kuvannut valtakunnan muutosta melko samalla tavalla kuin Markus.³⁸⁸

Mielestäni Markuksen ja Brownin tulkinta on oikea. Augustinuksen muuttunut käsitys valtakunnasta tulee esille esimerkiksi siinä, että hän tuomitsi sellaiset roomalaisen kulttuurin piirteet, joita hän oli vielä *De civitate Dei*n alkupuolella ihaillut. Esimerkiksi kirjassa XIX Augustinus totesi, että sellaiset hyveet, joista puuttui jumalallinen ulottuvuus, eivät olleet todellisia hyveitä vaan ennemminkin paheita.³⁸⁹ Tämä on merkittävä toteamus Augustinuksen muuttuvan ajattelun ymmärtämisessä. Kuten on tullut esille, Augustinus oli teoksen ensimmäisellä puoliskolla esittänyt roomalaisen kulttuurin tehtäväksi toimia esimerkkinä kristityille isänmaallisesta rakkaudesta. Tässä toteamuksessa oli pelastushistoriallinen ulottuvuus, jonka Augustinus kuitenkin mitätöi

386 Markus 1970, 53–54.

387 Markus 1970, 54–55.

388 Brown 1967, 266.

389 Augustinus (426) 2013, XIX:XXV.

teoksen toisessa osassa. Tämä viittaa siihen, että Augustinus riisui valtakunnalta pelastushistoriallisen merkityksen. Augustinus ei teoksen toisessa osassa enää myöskään tuominut valtakuntaa yhtä vahvoin sanankääntein kuin ensimmäisessä osassa. Tämä seikka taas viittaa siihen, että Augustinus riisui valtakunnalta apokalyptisen merkityksen. Nämä seikat yhdessä viittaavat vahvasti siihen, että Augustinuksen tarkastelukulma oli vaihtunut maallisen historian kontekstiin. Identiteetin konstruktio oli muuttunut Rooman valtakunnan osalta.

Augustinuksen lopullisessa ajattelussa on merkittävää Markuksenkin esittämä ajatus, että Augustinus ei nähnyt valtakuntaa Eusebioksen tradition mukaan messiaanisenä, mutta ei myöskään apokalyptisenä kuvana antikristuksesta Hippolytoksen tradition mukaan.³⁹⁰ *De civitate Dei* ensimmäisellä puoliskolla molemmat traditiot olivat vielä ikään kuin olleet mukana, eikä Augustinus ollut vielä muodostanut lopullista teologiaansa valtakunnan suhteen ainakaan kirjallisessa muodossa. Hän oli keskittynyt puolustamaan kristittyjä pakanoiden syytöksiltä ja osoittamaan kristinuskon paremmuutta vanhoihin perinteisiin nähden. Teoksen toisella puoliskolla hän keskittyi kokonaisesitykseen maailmasta, eli demonstraatioon, apologeettakirjallisuuden perinteen mukaisesti. Konteksti, josta Augustinus kirjoitti, vaihtui siis jossain määrin teoksen aikana. Kuten Markus on todennut, nyt valtakunnasta tuli tavallinen historiallinen yhteisö, jonka edesottamukset eivät olleet yhteydessä jumaliin, pakanoihin tai kristittyihin. Valtakunnasta tuli teologisesti neutraali.³⁹¹ Brown on esittänyt, ettei sekularisoinnissa ollut kysymys ainoastaan Rooman valtakunnan asemasta, vaan ennemminkin koko kulttuurin moninaisten piirteiden sekularisoinnista. Augustinus oli pakanallisen menneisyyden suuri sekularisoija. Sellaiset roomalaisen kulttuurin ja elämän osa-alueet, joihin perinteiset jumalat yhä pyrkivät hiipimään, pelkistettiin puhtaasti ihmisten ulottuvuuksiksi. Ne olivat ihmisten asettamia ja sovitettu ihmisyhteiskunta silmällä pitäen. Rooman valtakunnasta tuli neutraali entiteetti. *De civitate Dei*ssä Augustinus tuomitsi valtakunnan aikaansaannokset puhtaasti ihmisten instituution valossa. Hän alensi Rooman kaikkien muiden valtioiden asemaan poistaakseen jumalat sen historiasta ja keskusteli sen vaikutuksesta kristinuskolle niin yleisin termein, että Rooma olisi kuin mikä tahansa maallinen valtio tai että sen paikan

390 Markus 1970, 55.

391 Markus 1970, 55.

voisi ottaa mikä tahansa maallinen valtio.³⁹² On erityisen tärkeää huomata, että valtakunnan sekularisoiminen poisti valtakunnalta myös kristillisen merkityksen.

Augustinuksen ajatuksia valtakunnan sekularisoimisen suhteen kuvaa ehkä parhaiten *De civitate Dei* XIV kirjan XVII luku, jossa Augustinus mitätöi kaikki maalliset valtakunnat civitas Dei kautta. Augustinus kirjoitti:

Tämä taivaallinen yhteisö maan päällä ollessaan levittäytyy kaikkien kielten keskuuteen, ollen huolestumatta erilaisista maallisista laeista, joita on muodostettu. Kuitenkaan se ei riko niitä, vaan noudattaa niiden monimuotoisuutta kansojen keskuudessa niin kauan kuin ne pyrkivät maallisen rauhan säilyttämiseen eivätkä vastusta yhden Jumalan palvelemista. Kuten on nähtävissä, taivaallinen yhteisö huomioi ja kunnioittaa maallista rauhaa ja tahtojen yhtenäisyyttä rehelliseen moraaliin. Se tekee näin kuitenkin vain hyvän omantunnon mukaisesti, käyttäen tätä maallista hyväkseen taivaallisen rauhan saavuttamisessa.³⁹³

Lainauksessa Augustinus kuvasi civitas Dei sekoittuneisuutta kaikkien kansojen keskuuteen ja esitti, että maalliset valtakunnat voivat toimia Jumalan yhteisön jäsenten hyödyksi. Augustinukselle niillä ei kuitenkaan itsessään ollut syvällisemmässä merkityksessä sen kummempaa pelastuksellista arvoa. Maailma oli civitas terrana sanan laajemmassa merkityksessä ja samoin kaikki valtakunnat, joihin sekoittuneena civitas Dei ja civitas terranan jäsenet elivät. Vaikka lainauksen perusteella vaikuttaisi melko selvältä, että maalliset valtakunnat vaikuttivat pelastushistorian ulkopuolella, mielestäni avain Rooman sekularisoimisen taustalla on ennen kaikkea se, ettei Augustinuksen historiakäsitys ylipäänsä tarjonnut teologista merkitystä Kristuksen jälkeen.³⁹⁴ Monet tutkijat ovat korostaneet Kristuksen merkitystä Augustinuksen teologiassa. Van Oort on todennut, että Augustinukselle lopun ajat alkoivat Kristuksen inkarnaatiossa. Hän on jopa ehdottanut viitaten Augustinukseen *De civitate Dei*ssä, että tapahtuman

392 Brown 1967, 266.

393 "Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diversum est, quibus pax terrana vel conquiratur vel tenetur, nihil eorum rescindens vel destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terranae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit. Utitur ergo etiam caelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem.." (Augustinus (426) 2013, XIX:XVII.)

394 *De civitate Dei* XVIII luku esitti ensin laajasti maallisten valtakuntien edesottamuksia historiassa sekä pelastushistorian piiriin kuuluvia tapahtumia eri aikakausien saatossa. Tämä jälkeen Augustinus ryhtyi ylistämään Kristuksen syntymää ja sovitustyötä monien Raamatun profeettojen ennustusten kautta. Luku osoittaa, että tähän tapahtumaan pelastushistoria kulminoitui.

merkittävyyden johdosta jopa aika koki jonkinlaisen uudistumisen.³⁹⁵ Myös Barnes, Chadwick, Markus ja Brown ovat korostaneet Kristuksen maanpäällisen elämän keskeistä merkitystä Augustinuksen historiakäsityksessä.³⁹⁶

Nähdäkseni Kristuksen inkarnaatio oli Augustinukselle koko historian kulminaatiopiste, jonka rinnalla kaikki sen jälkeiset tapahtumat menettivät merkityksensä. Niinpä Rooman valtakunnan tapahtumat olivat loppujen lopuksi täysin samantekeviä ainakin Kristuksen maanpäällisen sovitustyön jälkeen. Myös Markus on todennut, että koska Kristuksesta lähtien aina maailman loppuun asti kaikki historia oli homogeenistä eikä sitä voitu kartoittaa pelastushistoriasta käsin, ei se myöskään voinut sisältää pelastushistorian kannalta merkityksellisiä käännekohtia.³⁹⁷ Voidaan sanoa, että vaikka valtakunnalla joskus olisikin ollut historiallisesti merkittävä asema pelastushistorian kannalta, niin nyt tämä merkitys ei ollut enää ajankohtainen. Kristus oli sovittanut maailman synnit, ja yksittäisten ihmisten kannalta merkityksellistä oli henkilökohtaiseen pelastumiseen keskittyminen. Myös Schildgen on esittänyt, että Augustinus korvasi Rooman valtakunnan merkityksen historiassa yksittäisten ihmisten pelastussuunnitelmalla.³⁹⁸

Kahlos on kuitenkin esittänyt valtakunnalla olleen pelastushistoriallinen tehtävä. Kahloksen mukaan roomalaisen kulttuurin tehtävä oli Augustinuksen ajattelussa yhdistää kreikkalaisen filosofian viisaus Raamatun ilmoitukseen. Kahloksen mukaan kristillisessä Roomassa ikään kuin täydellistyivät juutalaisten, kreikkalaisten ja varhaisemman Rooman viisaus ja pyrkimykset.³⁹⁹ Kahloksen argumentti on validi, mutta se ei mitätöi edellä esitettyä näkemystä Rooman valtakunnan uudesta neutraalista asemasta. Kahloksen esittämän merkityksen kohdalla erityistä on se, että sen voidaan ajatella tapahtuneen Kristuksen jälkeen ja Augustinus oli yksi tämän merkityksen toimeenpanijoista. Augustinuksen tavassa omaksua esimerkiksi uusplatonismissa esiintyviä ideoita teologiaansa konkretisoituu Kahloksen esittämä idea. Mielestäni ajatus roomalaisen kulttuurin tehtävästä yhdistää kreikkalainen viisaus Raamatun ilmoitukseen täytyy ajatella kuitenkin kaitselmuksen opettavaisen ulottuvuuden valossa.

395 Van Oort 2012, kohta: The end times as present and future. Augustinus kirjoitti, että ajassa on jotain uutta (*fit aliquid novi in tempore*). (Augustinus (426) 2011, XII:XIV.)

396 Barnes 2012, 94; Chadwick 2009, 136; Markus 1970, 20–21; Brown 1967, 318.

397 Markus 1970, 20–21.

398 Schildgen 2012, 76.

399 Kahlos 2000, 4.

Jumala kyllä käytti hyväkseen Roomaa tarkoituksperiinsä, joten tässä mielessä voidaan ajatella Rooman valtakunnalla olleen Kahloksen esittämä tehtävä. Kuitenkin, jos tässä tehtävässä oli jotain pelastushistoriallista, se kumpusi kuitenkin maallisesta historiasta.

Tässä luvussa on käsitelty Rooman valtakunnan asemaa Augustinuksen historiakäsityksen valossa. Ennen *De civitate Dei*n kirjoittamista Augustinus hyväksyi yleisen kristillisen konsensuksen valtakunnan jumalallisesta tehtävästä. Teoksen ensimmäisessä osassa Augustinus antoi valtakunnalle yhä pelastushistoriallisen merkityksen, vaikka hän samalla tuomitsi ja mitätöi monet roomalaisen kulttuurin piirteet. Hän tarjosi valtakunnalle sekä pelastushistoriallista että apokalyptistä asemaa. Hänen suhtautumisensa valtakuntaan oli niin ristiriitaista, että hän ei ollut tässä vaiheessa tehnyt ainakaan kirjallisesti lopullista päätöstä valtakunnan suhteen. Hän liikkui Eusebioksen ja Hippolytoksen käsitysten välimaastossa. Hänen huomionsa suuntautui kristinuskon puolustamiseen ja sen yliveraisuuden tietäväksi tekemiseen. Augustinuksen teologia valtakunnan osalta kuitenkin muuttui *De civitate Dei*n edetessä. Teoksen toisessa osassa Augustinus erotti valtakunnan sekä pelastushistoriasta että apokalyptisestä asemasta ja asetti sen maallisen historian kontekstiin. Valtakunnasta tuli näin neutraali yhteiskunta. Tämä tarkoitti sitä, että Augustinuksen teologian jatkuvasti käynnissä oleva konstruktio oli muuttunut Rooman valtakunnan osalta. Augustinuksen uutta näkemystä selittää se, että teoksen toisella puoliskolla hänen huomionsa keskipisteeksi nousi teologinen kokonaisuus maailmasta, jossa yksilöiden pelastuminen oli pääosassa. Koska valtakunnan voidaan ajatella vaikuttaneen loppujen lopuksi vain maallisen historian piirissä, sillä oli erityinen yhteys civitas terranaan. Seuraavassa luvussa käsitellään tarkemmin valtakunnan suhdetta civitas terranaan sekä muihin maallisiin valtakuntiin.

4.3 Rooman valtakunta suhteessa civitas terranaan ja muihin maallisiin valtakuntiin

Augustinus ei alunperin yhdistänyt kahden yhteisön käsitettä mihinkään historialliseen valtioon, mutta *De civitate Dei*ssä hänen näkemyksensä muuttui radikaalisti. Markus on todennut, että jo *De vera religionissa*⁴⁰⁰ Augustinus puhui terrana civitaksesta ihmisen

400 *De vera religione* on Augustinuksen henkilökohtaista elämää koskeva työ, joka syntyi vuonna 391, vähän ennen kuin hänestä tuli pappi Hippossa. Teos selvittää Augustinuksen näkemyksiä uskon ja syyn

toiminnan alueena ja rinnasti sen Roomaan.⁴⁰¹ *De civitate Dei* alkupuolella rinnastus käy ilmeisemmäksi. Markus on todennut, että *De civitate Dei* alkupuolella Rooma esiintyi Babylonin⁴⁰² eli civitas terranan ruumiillistuman historiallisena edustajana.⁴⁰³ Myös Kahlos on todennut, että teoksen ensimmäisessä osassa, jolla hän tarkoittaa ensimmäistä kymmentä lukua, Rooman valtakunta oli civitas terrana.⁴⁰⁴ Tosin myöhemmin ilmestyneessä kirjoituksessa hän on erottanut valtakunnan civitas terranasta.⁴⁰⁵ Burt ei ole puolestaan nimennyt valtakuntaa civitas terranaksi, mutta on todennut sen olevan lähempänä Babylonia tai civitas terranaa kuin taivaallista Jerusalemiä tai civitas Deitä. Burt on kuitenkin todennut, ettei Augustinus käyttänyt koskaan valtiota ja civitas terranaa synonyymeina.⁴⁰⁶ Viitteitä valtakunnan ja civitas terranan yhteydestä on *De civitate Dei*ssä kuitenkin runsaasti. Kuten on tullut jo esille, *De civitate Dei* ensimmäisellä puoliskolla Augustinus tuomitsi ja mitätöi roomalaisen kulttuurin ja jumalat vahvoihin sanamuotoihin. Jumalat hän esitti pahoiksi hengiksi, jotka hallitsivat valtakuntaa.⁴⁰⁷ Monet kulttuurin perinteiset ja rakastetut piirteet, kuten teatteriesitykset, hän esitti alentavien termein, ellei naurunalaisina tai pilkallisesti.⁴⁰⁸ Augustinus yhdisti valtakuntaan ylipäänsä monia samoja adjektiiveja ja alentavia termejä kuin civitas terranaan ja pakanoihin. Hän myös mainitsi useamman kerran, että Rooman valtakunta oli rappeutunut kelvottomaksi ahneuden (*avaritia*) takia⁴⁰⁹ sekä kuvasi valtakuntaa myös suurena rosvojoukkona (*magna latrocinia*).⁴¹⁰ Nämä seikat tukevat ajatusta, että valtakunta oli civitas terrana.

Jossain määrin paradoksaalista on, että vaikka Augustinus puhui Rooman valtakunnasta *De civitate Dei* ensimmäisellä puoliskolla kovin sanoin, vasta teoksen toisella puoliskolla, jossa hän puhui valtakunnasta pehmeämmin termein, hän yhdisti sen avoimemmin civitas terranaan. Esimerkiksi kirjassa XV Augustinus vertasi civitas

välisistä suhteista jälkimmäisen eduksi. (Text 1: de vera religione 1.1. Georgetown University. <http://faculty.georgetown.edu/jod/texts/text.1.html>)

401 Markus 1970, 46.

402 Raamatussa Babylon oli kaupunki, jonka asukkaat kapinoivat Jumalaa vastaan ja tämän seurauksena Jumala sekoitti heidät kaikkialle maailmaan. (1. Moos. 11:1–9.) Raamatussa Babylon symboloi esimerkiksi pahuutta, syntiä ja antikristusta. (Ilm. 17:5.)

403 Markus 1970, 46. Markus viittaa kirjojen 1–5 tapahtumiin yleisesti, mutta näissä kirjoissa ei ole kuitenkaan olemassa kohtaa, joka konkreettisesti ilmaisisi asian.

404 Kahlos 2000, 4.

405 Kahlos 2004, kohta: Civitates ja vastakkainasettelujen kauneus.

406 Burt 1997, 204–206.

407 Augustinus (426) 2011, II:XXII–II:XXVII.

408 Augustinus (426) 2011, I:XXXII.

409 Augustinus (426) 2011, II:XIX. Ks. myös Augustinus (426) 2011, II:XXII.

410 Augustinus (426) 2011, IV:IV.

terranan ja Rooman valtakunnan alkua toisiinsa. Augustinuksen mukaan maallinen valtakunta sai alkunsa, kun Kain murhasi veljensä Abelin ja Rooman valtakunta, kun Romulus murhasi veljensä Remuksen. Augustinus kuitenkin totesi, että Romulus ja Remus kuuluivat molemmat jo lähtökohtaisesti civitas terranaan, kun taas Abel civitas Deihin. Augustinus esitti, että Kainin ja Abelin tapaus osoitti civitas terranan ja civitas Dein vastakkaisuuden, kun taas Romuluksen ja Remuksen tapaus civitas terranan ominaisuuden, jonka mukaan kaikki tavoittelivat omia etujaan.⁴¹¹ Teoksen toisella puoliskolla Augustinus myös puhui Rooman valtakunnasta toisena Babylonina.⁴¹² Lisäksi Augustinus kutsui Babylonia ensimmäiseksi Roomaksi.⁴¹³ On kuitenkin huomattava, että teoksen toisella puoliskolla konteksti ei ollut yhtenäinen verrattuna ensimmäiseen puoliskoon. Voidaan ajatella, että ensimmäisellä puoliskolla Augustinus kirjoitti Rooman yhteydestä civitas terranaan osittain Hippolytoksen traditio eli apokalyptinen konteksti mielessään, kun taas teoksen toisella puoliskolla hän kirjoitti yksinkertaisesti vain maallisen historian kontekstista.

Monet tutkijat ovat olleet kuitenkin jossain määrin eri mieltä siitä, missä suhteessa valtakuntaa voidaan kutsua civitas terranaksi teoksen toisella puoliskolla. Tämä on ymmärrettävää, koska suhde on vaikeasti käsitettävissä ja konteksti, josta valtakuntaa katselee, vaikuttaa merkittävästi päätelmiin. Kahlos on esittänyt, että teoksen jälkimmäisessä osassa Augustinus näki Rooman valtakunnan edelleen osana civitas terranaa, vaikka hänen käsityksensä civitas terranasta oli muuttunut abstraktimmaksi sisältäen koko ihmisjoukon, joka eli ihmishormien mukaan.⁴¹⁴ Kahlos on siis ainakin jossain määrin siirtänyt valtakunnan yleisempään civitas terranaan. On kuitenkin huomattava, että myöhemmin ilmestyneessä kirjoituksessa Kahlos erotti valtakunnan kokonaan civitas terranasta.⁴¹⁵ Myös Markuksen mielestä Augustinus erotti lopulta Rooman valtakunnan molemmista yhteisöistä. Tätä ratkaisua Markus on perustellut viittaamalla *De civitate Dei* toiseen kirjaan, jossa Augustinus puhui valtakunnasta viitaten siihen persoonana: "Jos luonto on antanut sinulle mitään kunnioitettavaa se täydellistyy vain vanhurskauden kautta. Jumalattomuus käyttää sen loppuun ja tuhoaa

411 Augustinus (426) 2013, XV:V.

412 Augustinus (426) 2013, XVIII:XXII.

413 Augustinus (426) 2013, XVIII:II.

414 Kahlos 2000, 4.

415 Kahlos 2004, kohta: Civitates ja vastakkainasettelujen kauneus.

sen."⁴¹⁶ Markuksen mukaan Augustinus jättää tässä avoimeksi mahdollisuuden, että Rooma kuuluisi jompaankumpaan yhteisöön. Rooma ikään kuin jäi roikkumaan kahden yhteisön välille.⁴¹⁷ Myös Burt asetti valtakunnan lähemmäs *civitas terranaa*, vaikka ei kuitenkaan nimennyt sitä *civitas terranaksi*.⁴¹⁸ Dyson on mennyt pisimmälle valtakunnan ja *civitas terranan* erottamisessa, sillä hänen mukaansa Rooman valtakunta ei ollut *civitas terrana* missään vaiheessa *De civitate Dei*ssä. Sama pätee myös kaikkiin maallisiin valtakuntiin.⁴¹⁹ Dyson on kuitenkin myöntänyt, ettei Augustinuksen kieli ollut aina yksiselitteistä. Kuitenkin esimerkit, jotka viittaisivat Rooman valtakuntaan *civitas terrana*na, ovat hänen mukaansa vain symbolisia tai figuratiivisia.⁴²⁰

Perusteluja kaikkien edellisten näkemysten puolesta voidaan esittää. Mielestäni vankemmat perustelut voidaan kuitenkin esittää Rooman valtakunnan kuulumattomuudesta kumpaankaan yhteisöön. Tätä tukee erityisesti kaksi seikkaa. Ensimmäinen on valtakuntien sekoittuneisuus, joka teki mahdottomaksi sen, että yksittäisissä instituutioissa olisi voinut olla vain toisen yhteisön jäseniä. Myös Markus on huomannut tämän. Hän on todennut, että koska Roomassa oli sekoittuneena kummankin yhteisön jäseniä, ei se voinut puhtaasti olla kumpikaan valtakunta.⁴²¹ Toinen seikka ovat vastakkaisparit: Rooman valtakunnan asema suhteessa *civitas Dei*hin ja *civitas terrana*an tulee ymmärrettäväksi, kun sitä tarkastellaan vastakkaisparien näkökulmasta. Augustinukselle *civitas Dei* ei voinut olla olemassa ilman *civitas terranaa*. Koska Augustinus sekularisoi Rooman valtakunnan ja poisti siltä pelastushistoriallisen merkityksen, ei valtakunta voinut myöskään olla enää *civitas terrana*. Jos se olisi *civitas terrana*, silloin vastakkaisparien konsepti ei pitäisi paikkaansa. Loppujen lopuksi kumpikaan näistä ajatusrakennelmista ei kuitenkaan poista sitä mahdollisuutta, että Rooma voidaan mieltää *civitas terranaksi* toissijaisessa eli yleisemmässä kontekstissa. Olihan koko maailma yleisemmässä merkityksessä *civitas terrana*. Mielenkiintoinen seikka on se, että tarkasteltaessa *civitas terranaa* sen yleisemmässä kontekstissa vastakkaisparien käsite ei enää päde, koska yleisemmälle *civitas terranalle* ei ole vastakohtaa. Niinpä *civitas terranan* yleisempi

416 "Si quid in te laudabile naturaliter eminet, non nisi vera pietate purgatur atque perficitur, impietate autem disperditur et punitur." (Augustinus (426) 2011, II:XXIX.) Ks. myös Markus 1970, 58.

417 Markus 1970, 58.

418 Burt 1997, 204–206.

419 Dyson 2006, 33.

420 Dyson 2006, 33.

421 Markus 1970, 61.

merkitys voidaan erottaa vastakkaisparien vaatimasta vankilasta, sillä se oli alue, jossa civitas terranan suppeampi muoto ja civitas Dei vaikuttivat tai taistelivat keskenään. Tämä seikka tukee ajatusta civitas terranan yleisemmästä muodosta tavallisena maallisena entiteettinä ja siten myös Rooman valtakuntaa tavallisena maallisena valtakuntana.

Augustinuksen mukaan maallisille valtakunnille oli tyypillistä, että ne tavoittelivat maallista menestystä ja niiden kiinnostus suuntautui maallisiin asioihin. Lisäksi vahvemmat valtakunnat olivat historian saatossa alistaneet heikompia. Tämä oli Augustinuksen mielestä jossain mielessä luonnollista, sillä luonnon järjestykseen kuului se, että jotkut olivat kuninkaita ja toiset alamaisia. Augustinus kuitenkin huomautti, että kaikki maallisten valtakuntien tapahtumat olivat kuitenkin kaitselmuksen alaisia.⁴²² Tämä on tärkeää, sillä se mahdollisti maallisten valtakuntien kyvyn vaikuttaa jollain tavalla pelastushistoriaan. Esimerkiksi Rooman tapauksessa tämä ilmeni Kahloksen esiin nostamassa valtakunnan vaikutuksessa kreikkalaisen filosofian ja Raamatun ilmoituksen yhdistymisprosessissa. Kuten aiemmin tuli esille, tämä kumpusi kuitenkin maallisesta historiasta kaitselmuksen ulottuvuuden avulla, eikä siten ollut varsinaisesti yhteydessä pelastushistoriaan.

Rooman valtakunnalla ei ollut pelastushistoriallisessa merkityksessä eroa muihin maallisiin valtakuntiin, sillä millään maallisella valtakunnalla ei ollut pelastushistoriassa merkitystä. Maallisilla valtakunnilla ei myöskään ollut apokalyptistä merkitystä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että maalliset valtakunnat olisivat olleet samanarvoisia toisiinsa nähden: Augustinukselle maalliset valtakunnat eivät missään nimessä olleet samanarvoisia. Tämä tulee esille teoksen XVIII kirjassa, jossa Augustinus käsitteli maallisia valtakuntia historiassa. Augustinus totesi, että kaikkien maallisten dominoiden joukossa oli kaksi muita merkittävämpää valtakuntaa. Nämä valtakunnat olivat Augustinuksen mukaan ensin Assyria ja sitten Rooma.⁴²³ Myös kirjassa XVI Augustinus käsitteli maallisten valtakuntien hierarkiaa toteamalla esimerkiksi, että Egypti oli Assyrian alapuolella.⁴²⁴ Nämä esimerkit kertovat siitä, että maalliset valtakunnat olivat jossain määrin hierarkkisia toisiinsa nähden. On kuitenkin

⁴²² Augustinus (426) 2013, XVIII:II.

⁴²³ Augustinus (426) 2013, XVIII:II.

⁴²⁴ Augustinus (426) 2013, XVI:XVII.

huomattava, että pelastushistoriaan tällä seikalla ei ollut merkitystä, koska maalliset valtakunnat eivät olleet osa pelastushistoriaa.

Tutkijat ovat käsitelleet Augustinuksen näkemystä maallisista valtakunnista oikeudenmukaisuuden käsitteen kautta. Dyson, Fortin ja Chadwick ovat olleet sitä mieltä, että maallisissa valtakunnissa oikeudenmukaisuus oli aina epätäydellistä. Burt on puolestaan antanut ainakin jonkinlaisen teoreettisen mahdollisuuden sille, että maallinen valtakunta voisi ilmentää civitas Dein arvoja. Dyson on todennut, että mikään valtio ei ilmentänyt häiriintymätöntä ja täydellistä harmoniaa, joka olisi perustunut todelliselle oikeudenmukaisuudelle (*vera iustitia*). Todellinen tai ideaali oikeudenmukaisuus oli peräisin taivaasta ja löydettävissä vain civitas Deistä. Maallinen oikeudenmukaisuus puolestaan oli aina epätäydellistä.⁴²⁵ Dysonin mukaan jopa pakanavaltiot saattoivat ilmentää maallista oikeudenmukaisuutta, mutta todellista oikeudenmukaisuutta ei löytynyt maan päältä. Se ei voinut ilmentyä edes kristillisessä valtiossa tai kirkossa, koska kirkko sisälsi sekä valittuja että hulttioita. Augustinus kuitenkin uskoi, että kristityt hallitsijat saattoivat saavuttaa vähemmän likimääräisen version oikeudenmukaisuudesta kuin pakanat.⁴²⁶ Fortin on huomauttanut, että Augustinuksen mielestä pienemmät valtiot ja yhteisöt olivat ihmiskunnan kannalta parempia kuin suuret kuningaskunnat.⁴²⁷ Fortinkaan ei kuitenkaan ole antanut maallisille valtakunnille mahdollisuutta todelliseen oikeudenmukaisuuteen.⁴²⁸ Myös Chadwick on todennut, että Augustinukselle rauhan perusta oli oikeudenmukaisuus, joka antoi jokaiselle ansionsa mukaan. Todellinen rauha ja todellinen oikeudenmukaisuus olivat tämän maailman ulottumattomissa ja kuuluivat Jumalan suurempaan järjestykseen. Hyvät hallitukset olivat esimerkkejä onnekkaita järjestelmistä lankeemuksen hajottavien voimien kentässä.⁴²⁹ Burt on kuitenkin esittänyt Dysonista, Chadwickista ja Fortinista poiketen, että valtiolla tai poliittisella yhteisöllä oli olemassa kyky ilmentää civitas Dein ominaisuuksia tai arvoja, mutta mikään maallinen yhteisö ei ollut yltänyt niin korkealle.⁴³⁰

Dyson, Chadwick, Fortin ja Burt ovat kuitenkin olleet yksimielisiä siitä, että maalliset

425 Dyson 2006, 66.

426 Dyson 2006, 68.

427 Fortin 1997, 43.

428 Fortin 1997, 48–49.

429 Chadwick 2001a, 110.

430 Burt 1997, 205.

valtakunnat saattoivat Augustinuksen mukaan toimia ihmisten hyödyksi, vaikkei niissä toteutuisikaan todellinen oikeudenmukaisuus. Burt on todennut, että yhteiskuntien arvon määritti niiden rakkauden luonne. Mikään ajallinen yhteisö ei voinut olla täydellinen kopio civitas Deistä, mutta parhaat yhteiskunnat saattoivat kuitenkin jollain tavalla kuvastaa taivaallista valtakuntaa. Samalla tavalla huonoimmat yhteiskunnat saattoivat olla kuin maanpäällisiä helvettejä ja siten näkyvästi edustaa civitas terranaa.⁴³¹ Burtin mielestä Augustinus tunnusti, että jokaisessa valtiossa tai yhteisössä oli kieroutuneita ominaisuuksia Kainin yhteisöstä, mutta hän myös uskoi, että ihmiset voivat luoda yhteisön asukkaiden ajallisista tarpeista. Jopa huonoimmat yhteisöt voivat onnistua luomaan rauhaa, joka on hyödyksi asukkaille.⁴³² Dyson on kuvaillut maallisia yhteiskuntia melko samalla tavalla. Hän on todennut, että valtiot olivat esimerkkejä moraalisesta epämuodostumisesta maailmassa. Niiden alkuperä oli peräisin halusta hallita.⁴³³ Kuitenkin valtiot saattoivat olla hyvin muodostettuja. Ne voitiin organisoida tavalla, joka teki mahdolliseksi suhteellisen turvallisen ja järjestäytyneen olemassaolon synnin hallitsemassa maailmassa.⁴³⁴ Myös Chadwick on Burtin ja Dysonin kanssa samoilla linjoilla. Chadwick on todennut, että Augustinus ei nähnyt, että valtio kykenisi tekemään ihmisistä sisäisesti hyveellisiä, mutta kuitenkin se saattoi tehdä ihmisistä kykeneväisiä pidättäytymään rikoksista. Ihminen hyväksyi positiivisten lakien auktoriteetin, koska järjestys oli parempi kuin anarkia ja kaaos.⁴³⁵ Chadwick ja Fortin ovat ehdottaneet, että Augustinukselle ihmiskunnan onnellisin tila voitiin saavuttaa pienten rinnakkain vaikuttavien yhteiskuntien avulla.⁴³⁶ Tämä on totta, sillä *De civitate Dei* n luvussa IV esiintyy tämänkaltaisen ajatus.⁴³⁷

Mielestäni Dysonin, Fortin ja Chadwickin ajatus siitä, että maallisissa yhteiskunnissa oikeudenmukaisuus oli aina epätäydellistä, on oikea. Augustinuksen mukaan maallisilla valtakunnilla oli taipumus ajautua sotiin ja selkkauksiin hallisemisen halun vuoksi.⁴³⁸ Augustinuksen mukaan mikään valtakunta ei ollut päässyt eroon pelosta vihollisia kohtaan, koska ihmisen arvaamattomuuden vuoksi mikään valtakunta ei voinut taata

431 Burt 1997, 198–199.

432 Burt 1997, 208–209.

433 Dyson 2006, 54.

434 Dyson 2006, 66.

435 Chadwick 2009, 136–137.

436 Chadwick 2009, 131; Fortin 1997, 43.

437 Augustinus (426) 2011, IV:XV.

438 Augustinus (426) 2013, XV:IV. Ks. myös Augustinus (426) 2013 XIX:X.

täydellistä turvaa. Ainoastaan taivaallinen Jerusalemin eli *civitas Dei* kykeni siihen.⁴³⁹ Kuten Dyson, Chadwick Fortin ja Burt ovat todenneet, Augustinus antoi kuitenkin myös toivoa maallisille valtakunnille. Hän totesi, että mitä korkeampia ihmisten perimmäiset motivaatiot ovat, sitä parempia valtakunnat ovat ja päinvastoin. Tästä syystä esimerkiksi Rooman tila vaihteli historiassa sen mukaan, mikä siihen kuuluneiden ihmisten perimmäinen moraalinen oli. Toisin sanoen yhteiskuntien rakkaus tai perimmäinen motivaatio määritteli valtakunnan tilan.⁴⁴⁰ Asettamalla maallisia valtakuntia hierarkkiseen järjestykseen Augustinus erotteli niiden yhteiskuntien oikeudenmukaisuuden tasoa. Maalliset valtakunnat eivät voineet Augustinuksen ajattelussa kuitenkaan luoda *civitas Dei* oikeudenmukaisuuteen verrattavaa yhteiskuntaa. Avain tähän mahdottomuuteen oli langennut maailma, joka teki todellisen oikeudenmukaisuuden kerta kaikkiaan mahdottomaksi.⁴⁴¹ Vaikka Rooman valtakunnassa oli kristittyjä keisareita ja vaikka Kristus oli syntynyt valtakunnan sisällä, langennut maailma teki mahdottomaksi sen, että edes mahtava ja Augustinuksen monella tavalla ihailema Rooman valtakunta olisi voinut päästä lähelle todellista oikeudenmukaisuutta ja *civitas Dei*ä. Augustinukselle *civitas Dei* muodostui yksilöistä, eikä edes kirkko voinut siten kollektiivisena instituutiona olla *civitas Dei*, vaan ainoastaan mielikuva siitä. Mielestäni Burtin ajatus siitä, että maallinen valtakunta voisi teoreettisesti ilmentää *civitas Dei*n hyveitä ja arvoja ei pidä paikkaansa. Augustinus ei nähnyt tällaista mahdollisuutta edes teoriassa, koska langennut maailma ja se että ihmiset ilmensivät molempien yhteisöjen ominaisuuksia, tekivät mahdottomaksi todellisen oikeudenmukaisuuden.

Tässä luvussa on tarkasteltu Rooman valtakunnan suhdetta *civitas terrana*an ja muihin maallisiin valtakuntiin. Tutkijat ovat olleet jossain määrin eri mieltä valtakunnan suhteesta *civitas terrana*an. Jotkut ovat nähneet sen vahvasti osana *civitas terrana*a varsinkin teoksen ensimmäisellä puoliskolla. Toiset puolestaan ovat erottaneet valtakunnan kokonaan *civitas terrana*sta ja nähneet sen vain figuratiivisessa mielessä *civitas terrana*na. Poikkeavat mielipiteet johtuvat Augustinuksen epäselvästä ja jossain määrin jopa ristiriitaisesta suhtautumisesta valtakuntaa kohtaan. Mielestäni valtakunta ei Augustinuksen lopullisessa historiateologiassa ollut *civitas terrana*, koska

439 Augustinus (426) 2013 XVII:XIII.

440 Augustinus (426) 2013 XIX:XXIV.

441 Ks. esim Augustinus (426) 2013 XIX:V. Augustinus käsitteli yhteiskuntien mahdottomuutta esimerkiksi perheyksiköistä, joiden pitäisi olla lojaaleja ja hyväntahtoisia toisiaan kohtaan, mutta jotka jäivät kauas tästä ihanteesta. Jos perheyksiköt eivät kykene sydämen ykseyteen, miten kokonaiset kaupungit kykenisivät oikeudenmukaisuuteen.

Augustinuksen teologiassa missään instituutiossa ei voinut olla vain toisen yhteisön jäseniä. Augustinuksen lopullista mielipidettä valtakunnan yhteydestä civitas terranaan selittää parhaiten jo edellisessä luvussa esille tullut seikka, että teoksen ensimmäisellä puoliskolla Augustinus suuntasi kirjoituksensa kristinuskon puolustamiseen ja toisella puoliskolla kokonaisesitykseen maailmasta. On myös mahdollista, ettei Augustinus ollut päättänyt, millaiselle sijalle Rooman valtakunnan teologiassaan asettaisi. Teoksen toisella puoliskolla hän kuitenkin teki päätöksen ja erotti valtakunnan pelastushistoriasta. Koska Augustinus erotti Rooman valtakunnan lopulta pelastushistoriasta ja asetti sen tavalliseksi maalliseksi entiteetiksi, ei valtakunta voinut myöskään olla civitas terrana muuten kuin laajemmassa eli yleisessä kontekstissa. Valtakunnan identiteetin konstruktio civitas terranan suhteen muuttui. Vaikka maallisilla valtakunnilla ei ollut Augustinukselle pelastushistoriallista merkitystä, olivat ne toisiinsa nähden jossain määrin hierarkkisessa asemassa. Esimerkiksi Assyria ja Rooma olivat maallisessa mielessä muiden valtakuntien yläpuolella. Augustinuksen mielestä toisissa valtakunnissa toteutui paremmin oikeudenmukaisuus kuin toisissa. Hypoteettisesti kristillisillä hallitsijoilla tai hallituksilla oli edellytykset luoda oikeudenmukaisempia valtioita tai yhteiskuntia kuin ei-kristillisillä hallitsijoilla ja yhteiskunnilla. Maalliset valtakunnat eivät voineet kuitenkaan koskaan yltää todellisen oikeudenmukaisuuden tasolle, joka toteutui vain civitas Deissä. Maallisten valtakuntien hierarkialla ei ollut myöskään merkitystä valtakuntien ja pelastushistorian suhteeseen. Tällaista suhdetta ei ollut olemassa, sillä pelastushistoria ja maalliset valtakunnat eivät olleet yhteydessä toisiinsa paitsi kaitselmuksen opettavaisen ulottuvuuden avulla tai sen kontekstista.

5. Lopuksi

De civitate Dei oli Augustinuksen viimeinen laajamittainen työ, jonka hän ehti saada valmiiksi. Augustinuksen omien sanojen mukaan se syntyi vastauksena syytöksiin, joiden mukaan Rooman valtakunnan tuho oli kristittyjen syytä. Goottien vuonna 410 toteuttamalla Rooman hävityksellä oli merkittävä rooli teoksen synnyssä, mutta on kuitenkin todennäköistä, että Augustinus olisi kirjoittanut teoksen jossain muodossa ilman tuon vuoden tapahtumiakin. Vaikka teos oli Augustinuksen omien sanojen mukaan vastaus ei-kristittyjen syytöksiin ja aikakauden levottomiin oloihin, oli siinä vahva historiallisteologinen ja filosofinen ulottuvuus. Se esitti Augustinuksen huolellisesti rakennetun käsityksen maailmasta ja siinä vaikuttavista kahdesta yhteisöstä eli *civitas Deistä* (Jumalan yhteisö) ja *civitas terranasta* (maallinen yhteisö). *De civitate Dei* ilmensi Augustinuksen kasvutarinaa Thagasten pikkukaupungin uteliaasta ja tiedonjanoisesta pojasta luostarilaitoksen perustajaksi, papiksi ja piispaksi sekä lopulta merkittäväksi filosofiksi ja kristinuskon teologian kehittäjäksi. Kasvutarina jatkui jossain määrin myös *De civitate Dei*n kirjoittamisen aikana. Jotkut Augustinuksen ajatukset muokkautuivat teoksen edetessä, mikä näkyy esimerkiksi Rooman valtakunnan muuttuvassa asemassa suhteessa kahteen yhteisöön ja pelastushistoriaan. *De civitate Dei*n teologiaa voidaan joiltain osin kutsua jatkuvasti käynnissä olevaksi prosessiksi tai konstruktiksi, ja siksi teoksen tulkitseminen on paikoittain hankalaa. Teoksen loppupiste poikkesi sen alkupisteestä.

*De civitate Dei*tä ei voi ymmärtää tuntematta Augustinuksen taustaa. Augustinus kasvoi sosiaalisessa ympäristössä, jossa suhteet olivat tärkeämpiä kuin omaisuus. Augustinukselle maailma oli ystävien ja patronusten maailma, ja se koostui henkilökohtaisten suhteiden verkostosta. Ystävyysuhteet olivat samaan aikaan uhkapeliä ja avain mahdollisuuksiin. Nykyihmisen on kenties mahdoton täysin ymmärtää, millä tavalla myöhäisantiikin patronus–klientti-suhde ja syvän ystävyysuhteen eli *familiaritaksen* ilmapiiri vaikutti ihmisen persoonaan. Voidaan kuitenkin olettaa, että nuoruuden kokemukset edellä mainituista vaikuttivat vahvasti Augustinukseen ja hänen näkemykseensä maailmasta. Augustinus näki ihmisryhmät tahtojen vuorovaikutusten luomuksina ja riippuvaisina jaetuista kiintymyksistä ja lojaliteeteista. Nuoren Augustinuksen ajatukset maailmasta muokkautuivat kilpailevien filosofisten ja teologisten ajatusmallien ristitulella. Vanhemman Augustinuksen ajatukset maailmasta hakivat lopullisen muotonsa kristityt–pakanat-vastakkainasettelun sekä ennen kaikkea

myöhäisantiikin uskonnollisesti harmaansävyisen ja monimuotoisen ilmapiirin kautta, joka näyttäytyi Augustinukselle etenkin hänen omassa seurakunnassaan. Augustinuksen perustama luostarilaitos, jonka säännöstö oli tavallista vapaampi, ilmensi tätä monimuotoisuutta ja ennakoi Augustinuksen uudenlaista ja uskaliaasta näkemystä maailmasta. Kaoottisen ja monivivahtaisen yhteiskunnan keskiöstä käsin Augustinus loi kahden yhteisön järjestelmän, jossa itsessään oli kaoottinen elementti, sillä yhteisöt olivat monimutkaiset ja läpeensä sekoittuneet toisiinsa. Lisäksi niissä vaikuttavat ihmiset olivat kuin miniatyyreja kahdesta yhteisöstä, sillä ihmiset kantoivat itsessään molempien yhteisöjen piirteitä.

Yhteisöjen teologian taustalla vaikutti dualistinen maailmankuva, joka ilmeni *De civitate Deissä* lukuisina sellaisina vastakkaispareina, jotka olivat Augustinukselle tärkeä tapa kuvata ja havainnollistaa maailmaa. Vastakkaisparien konseptin taustalla oli Augustinuksen ajatus tekstistä rajallisena ymmärtämisen muotona sekä vastakkaisparien pyrkimys vastata tähän rajoittuneisuuteen. Augustinuksen kielelle antama huomio pohjautui hänen retoriikan opettajan koulutukseensa ja ihailuun suuria kirjoittajia, kuten Ciceroa, Vergiliusta ja Varroa, kohtaan. Augustinuksen lingvistinen pohja oli päätekijä hänen vastakkaispareihin pohjautuneelle kirjoitustyylilleen ja perfektionismilleen kirjoitettua tekstiä kohtaan. Vastakkaisparit muodostivat suuren ja toisiinsa limittyneen verkoston, joka oli kuin kahtiajakautuneen maailman moottori. Vastakkaisparien merkityksellisyyttä Augustinukselle lisäsi se, että hän näki myös Jumalan havainnollistavan maailmaa vastakkaisparien kautta. Vaikka *De civitate Deissä* esiintyy monia vastakkaispareja, joiden avulla Augustinus havainnollisti näkemystään maailmasta, civitas Dei ja civitas terrana oli kuitenkin se vastakkainasettelun konsepti, jonka ympärille Augustinus teoksensa rakensi, ja monet muut vastakkaisparit liittyivät suppeammassa muodossa sen teologiaan.

Tutkijat ovat olleet melko yksimielisiä yhteisöjen teologisista peruspiirteistä. Augustinukselle civitas Dei oli yhteisö, johon kuuluneet jäsenet elivät Jumalan odotusten mukaisesti. Civitas terrana puolestaan oli yhteisö, jonka jäsenet elivät maallisten tapojen mukaan. Kahtiajaon kosmisesta mittakaavasta kertoo se, että Augustinus jaotteli vanhurskaat ja langenneet enkelit yhteisöjen kesken. Augustinus tarjosi yhteisöjen jäsenille ominaisuuksia, joiden perusteella yhteisöt voitiin erotella toisistaan. Rakkaus oli pääosassa yhteisöjä määritettäessä. Jumalan yhteisöön kuuluvat

asettivat halut ja tarpeet alamaiseksi Jumalaa kohtaan tuntemalle rakkaudelle, kun taas maallinen yhteisö asetti korkeimman arvon väliaikaisille ja katoaville asioille. Syvemmässä merkityksessä rakkaudet määrittivät niiden perimmäinen motivaatio, jota kuvaa seuraavanlainen taulukko:

	civitas Dei	civitas terrana
Rakkaus eli yhteisöjen perimmäinen motivaatio	<ul style="list-style-type: none"> - nöyryys - vilpittömyys - Jumalan rakastaminen - toivo tulevasta 	<ul style="list-style-type: none"> - ylpeys - itserakkaus - kateus - halu hallita

Yhteisöt poikkesivat toisistaan myös rauhan käsitteen kautta. Augustinuksen mukaan molempien yhteisöjen jäsenet tavoittelivat rauhaa sillä erotuksella, että maallinen yhteisö tavoitteli maallista rauhaa kun taas Jumalan yhteisö iankaikkista rauhaa. Nämä rauhat erosivat toisistaan siten, että niiden olemus kumpusi yhteisöjen perimmäisistä motivaatioista. Tästä huolimatta maallinen rauha oli myös civitas Deille tervetullut ja toissijaisessa mielessä tavoiteltava asia, koska civitas Dein jäsenet joutuivat joka tapauksessa olemaan langenneessa ja epätäydellisessä maailmassa tässä maailmanajassa.

Yhteisöjen teologia ei kuitenkaan ollut kokonaisuudessaan niin yksinkertainen kuin edellä on esitetty. Kun yhteisöjä peilataan Augustinuksen historiakäsitykseen, niiden olemus mutkistuu. Laajemmasta mittakaavasta tarkasteltuna civitas terrana oli kaksimerkityksellinen, sillä se tarkoitti sekä koko langennutta ihmiskuntaa, johon kuului hyveellisiä ja paheellisia ihmisiä että suppeammassa merkityksessä paheellisia tai maallisten tapojen mukaan eläviä ihmisiä. Maallisessa yhteisössä oli siis sekä civitas terranan että civitas Dein jäseniä, ja nämä jäsenet elivät toisiinsa sekoittuneina ja vain eskatologisessa mielessä erillisinä. Yhteisöjen läpikotainen sekoittuneisuus on saanut jotkut tutkijat ehdottamaan kolmannen yhteisön olemassaoloa, mutta mielestäni sille ei ole perusteita, sillä Augustinus teki *De civitate Deissä* selväksi, että jokainen ihminen kuului jompaankumpaan kahdesta yhteisöstä. Myös kirkkoon saattoi kuulua molempien yhteisöjen jäseniä. Kirkko oli historiallisessa mielessä civitas Dein näkyvä muoto ja portti civitas Deiin, sillä Kristuksen lunastavan voiman hedelmät olivat saavutettavissa vain kirkon kautta. Siksi kirkko vaikutti yhteisöjen välimaastossa puoliksi kosmisena entiteettinä, joka kuvasti tämän maailman toivoa civitas Deistä, kuulumatta kuitenkaan

siihen.

Augustinus ei voinut muodostaa teologiaansa kahdesta yhteisöstä ottamatta kantaa historiaan. Augustinuksen käsitys historiasta oli osa hänen laajaa maailmanselitystään, jonka keskiössä kaksi yhteisöä vaikutti. Augustinuksen teoriaa historiasta ei voida kategorisoida nykyiseen historiakäsitykseen, eikä myöskään antiikin historiakäsitykseen, sillä hän tarkasteli historiaa omasta historiallisteologisesta näkökulmastaan käsin. Merkittävää on myös, että Augustinuksen historiakäsitys poikkesi jossain määrin muiden kristillisten ajattelijoiden historiakäsityksestä, vaikka ne ponnistivat samoista lähtökohdista eli tarpeesta luoda narratiivi historiasta, jossa kristillinen ja raamatullinen ulottuvuus oli otettu huomioon. Augustinus kuitenkin kielsi ainakin kolme kristillisten ajattelijoiden keskuudessa vaikuttanutta suosittua ajatusta:

1. Lopun aika oli mahdollista laskea tai ylipäänsä tietää.
2. Historian edistymisen periaate.
3. Maallinen menestys oli yhteydessä Jumalan suosioon.

Tehdessään näin Augustinus erottautui esimerkiksi Eusebioksesta, jolle edistys oli vahvasti sidottu historian teleologisuuteen ja maallinen menestys Jumalan suosioon. Toisaalta Augustinus oli samaa mieltä Eusebioksen kanssa siitä, ettei lopun aikaa ollut mahdollista tietää. Vaikka Augustinus pääosin erottautui muista kristillisistä historiaesityksistä, oli historia hänelle kuitenkin suuri kristillisteologinen narratiivi, jonka alku oli maailman luomisessa ja loppu viimeisessä tuomiossa. Historiassa aika oli sekä synnin väline että keino pelastukseen. Ihmiselämä oli synnin ja armon välinen konflikti ja historia tämän konfliktin näyttämö. Historian näyttämöllä kaksi yhteisöä kamppailivat jäsenistä toisiinsa sekoittuneina kosmisina entiteetteinä. Koska historian lopullinen kohtalo oli Jumalan valtakunnan toteutuminen, oli historia teleologista eli sillä oli suunta ja päämäärä.

Augustinuksen ajattelun dualismi esiintyi tavallaan myös hänen historiakäsityksessään, sillä se jakautui pelastushistoriaan ja maalliseen historiaan. Historian teleologisuus korostui kuitenkin ainoastaan pelastuksellisessa mielessä: koska maallisella historialla ei ollut historian lopullisen päämäärän kannalta merkitystä ainakaan samassa määrin kuin pelastushistorialla, teleologisuus menetti jossain määrin merkityksensä maallisessa

historiassa. Pelastushistorian käänteet ja tapahtumat olivat ihmisen ymmärrettävissä Raamatun kautta, mutta maallisen historian tapahtumat, jos niissä oli jotain teleologista, olivat ihmisen käsityskyvyn ulottumattomissa. On kuitenkin huomattava, että Augustinukselle kaitselmus (*providentia*) vaikutti kaikessa historiassa, joten maallinenkin historia oli sen alaisuudessa. Kaitselmuksen ohjaava vaikutus oli ehdottoman tärkeä langenneessa maailmassa, jonka inkлинаatio oli heikettä eli loitota kauemmas Jumalasta.

Tutkijat ovat olleet jossain määrin eri mieltä Rooman valtakunnan asemasta Augustinuksen historiakäsityksessä, koska *De civitate Deissä* esiintyy ristiriitaisia ajatuksia asiasta. Etenkin teoksen alkupuolella Rooman valtakunnan asema oli ristiriitainen, sillä toisaalta se oli selvästi civitas terrana, mutta toisaalta Augustinus antoi sille jonkinlaisen aseman pelastushistorissa. Ristiriitaisesta näkemyksestä kertoo se, että Augustinus tuomitsi vahvasti suurimman osan roomalaisen kulttuurin piirteistä, mutta toisaalta puhui ylistävään sävyyn toisista piirteistä. Tämä ristiriita voidaan tulkita siten, että teoksen ensimmäisellä puoliskolla Augustinuksen kaikki huomio suuntautui kristinuskon puolustamiseen ja sen ylivermaisyyden osoittamiseen muihin perinteisiin nähden, kuten apologeettakirjallisuuden refutaatiossa yleensäkin. On myös mahdollista, ettei Augustinus ollut tässä vaiheessa vielä päättänyt, mitä tekisi Rooman valtakunnalle maailmanselityksessään. Niinpä hän kuljetti mukanaan Eusebioksen tradition mukaista ajatusta Rooman messiaanisesta tehtävästä sekä Hippolytoksen tradition mukaista ajatusta valtakunnasta apokalyptisena antikristuksena.

Teoksen toisella puoliskolla Augustinus irrotti Rooman valtakunnan sekä civitas terranasta että pelastushistoriasta. Valtakunta jäi ikään kuin roikkumaan kahden yhteisön välille. Tämän muutoksen mahdollisti se, että Augustinus asetti valtakunnan osaksi maallisen historian kontekstia, josta käsin hän saattoi riisua Rooman valtakunnalta sen eskatologisen aseman, jonka monet kristityt ajattelijat olivat valtakunnalle ennen häntä antaneet. Jossain määrin paradoksaalista on, että maallisen historian konteksti riisui valtakunnalta myös apokalyptisen aseman. Valtakunnan maallisesta asemasta johtuen Augustinus ei nähnyt Roomaa Jumalan valittuna instrumenttina pelastuksen kannalta, mutta ei myöskään saatanallisena esteenä Jumalan suunnitelmien toteutumiselle. Näin ollen Augustinus erottautui sekä Eusebioksen traditiosta että Hippolytoksen traditiosta, ja valtakunnasta tuli tavallinen maallinen entiteetti. Rooman valtakunnan muuttunutta

asemaa selittää se, että *De civitate Dei* toisella puoliskolla Augustinuksen huomio siirtyi teologiseen kokonaisesitykseen maailmasta, kuten apologeettakirjallisuuden demonstraatioissa yleensäkin, ja tämä pakotti hänet määrittelemään Rooman valtakunnan asema maailmanselityksessään. Lisäksi Augustinuksen teologia suuntautui loppujen lopuksi yksilöihin kollektiivisten ryhmien sijasta. Yksittäisille ihmisille oli hyödyllisempää, ettei valtakunta vienyt suurta huomiota Jumalan suunnitelmassa, vaan yksilöt olivat suunnitelman keskiössä.

Vaikka Augustinukselle maallisilla valtakunnilla ei ollut merkitystä pelastushistoriaan, olivat maalliset valtakunnat kuitenkin hierarkkisia toisiinsa nähden. Augustinukselle Rooma ja Assyria olivat muiden maallisten valtakuntien yläpuolella. Augustinus arvotti maallisia valtakuntia sen mukaan, miten niissä toteutui rakkaus ja oikeudenmukaisuus. Todellinen oikeudenmukaisuus toteutui vain *civitas Dei*ssä, mutta maallisen oikeudenmukaisuuden tila vaihteli valtakunnasta toiseen. Augustinuksen mielestä parhaat edellytykset luoda mahdollisimman oikeudenmukainen yhteiskunta toteutui, jos valtakunnalla oli kristittyjä hallitsijoita tai hallituksia. Toisaalta Augustinus oli sitä mieltä, että pienillä valtakunnilla oli paremmat mahdollisuudet rakentaa oikeudenmukaisempi ja ihmiskunnan kannalta onnellisempi tila kuin suurilla valtakunnilla.

Tämän tutkimuksen tarkoitus oli analysoida *De civitate Dei*ä Augustinuksen henkilökuvan ja muuttuvan ajattelun näkökulmasta. Augustinuksen teologiset mielipiteet voidaan ajatella koko hänen elämänsä mittaisena jatkuvasti käynnissä olleena konstruktiona ja uusiin toiveiden kokonaisuuksiin liikkumisina. Nuorena Augustinus esimerkiksi etsi vimmatusti tyydyttävää vastausta pahan ongelmaan ensin manikealaisuudesta ja sitten uusplatonilaisten kristittyjen ideoista. Augustinus ikään kuin liikkui häntä tyydyttävästä metafysiikasta toiseen koko elämänsä ajan. *De civitate Dei* oli iäkkään ja monessa liemessä kyllästetyn Augustinuksen pyrkimys viimeiseen suureen toiveiden kokonaisuuteen tai metafysiikkaan liikkumisesta, jonka suunta määrittyi erityisesti hänen piispana ja pappina näkemänsä yhteiskunnallisen monimuotoisuuden kautta. Uuteen toiveiden kokonaisuuteen liikkumisen motiiveja olivat lakkaamaton viisauden etsintä, epävakaa yhteiskunnallinen ilmapiiri, halu puolustaa kristinuskoa ja huoli ihmisten sieluista. Uuden toiveiden kokonaisuuden teologian muotoutumisprosessissa tärkeällä sijalla oli retoriikan koulutus, lukuiset

filosofiset ajattelumallit sekä erityisesti pyhä lukemistapa (*lectio divina*) ja mystiikkaan (mystica) perustuva Jumalan kokeminen. *Lectio divinassa* materiaalinen Raamatun teksti ja luova mielikuviutus yhdistyivät meditatiivisen pohdiskelun avulla ja tämä tarjosi Augustinukselle mahdollisuuden tulkita Raamattua luovasti. Mystiikkaan pohjautuvan askeettisen ja meditatiivisen Jumalan kokemisen kautta puolestaan Augustinus koki ymmärryksensä Jumalasta kasvavan ja se rohkaisi häntä teologiansa muodostamisessa. Toiveiden kokonaisuuden lopputulos ilmeni näkyvimmin kahden yhteisön läpikotaisena sekoittuneisuutena, muista ajattelijoista poikkeavana historiakäsityksenä ja Rooman valtakunnan perusteellisena sekularisoimisena. Uuteen toiveiden kokonaisuuteen tai metafysiikkaan liikkuminen voidaan hahmottamisen helpottamiseksi kuvata taulukon avulla, joka on jaettu motiiveihin, työkaluihin, suunnan määrittäjiin ja lopputulokseen.

Motiivit	<ul style="list-style-type: none"> - Lakkaamaton viisauden etsintä. - Yhteiskunnallisen ilmapiirin epävakaus. - Halu puolustaa kristinuskoa. - Korkeasta kirkollisesta virasta kumpuava huoli ihmisten sieluista.
Työkalut	<ul style="list-style-type: none"> - Retoriikan koulutus (opetti Augustinusta ilmaisemaan itseään). - Filosofiset ajattelumallit, kuten uusplatonismi ja manikealaisuus (tarjosivat Augustinukselle ideoita teologisten mielipiteiden muodostamiseen). - Kiinnostus kielestä kommunikoinnin välineenä (Augustinus esimerkiksi pohti raamatuntulkinnan ongelmia ja loi teorioita tulkitsemisesta). - Mystiikkaan perustuva Jumalan kokeminen (mystiikan avulla Augustinus koki ymmärryksensä Jumalasta kasvavan ja se johti rohkeuteen esittää valtavirrasta poikkeavia ajatuksia). - Askeettisiin käytäntöihin perustuva pyhä lukemistapa (mahdollisti luovan raamatuntulkinnan).
Suunnan näyttäjä	<ul style="list-style-type: none"> - Myöhäisantiikin harmaansävyinen ja samanaikaisesti moninainen ilmapiiri (näyttäytyi Augustinukselle varsinkin hänen seurakunnassaan sekä erilaisissa piispan ja papin tehtävissä). - Mikrokosmosta muistuttava luostariyhteisö.
Lopputulos	<ul style="list-style-type: none"> - Yhteisöt olivat läpeensä sekoittuneet toisiinsa. - Augustinuksen historiakäsitys poikkesi monessa mielessä muiden kristillisten ajattelijoiden historiakäsityksestä. - Augustinus neutraloi mahtavan, mutta ristiriitaisen Rooman valtakunnan.

On kuitenkin huomattava, etteivät edelliset kategorisoinnit ole täysin tarkkarajaisia, vaan esimerkiksi myöhäisantiikin ilmapiirin voidaan ajatella kuuluvan motiiveihin suunnan näyttäjän lisäksi. Lopputulosten suhteen puolestaan yhteisöjen sekoittuneisuus voidaan vahvemmin sitoa taulukkoon kuin Augustinuksen historiakäsitys ja Rooman

valtakunnan neutralointi. Kuitenkin nämäkin voidaan varmuudella sitoa jossain määrin uuden toiveiden kokonaisuuden ja metafysiikan yhteyteen.

Teologisessa mielessä Augustinus oli oman tiensä kulkija, sillä hän irrottautui vallalla olevista ajatusrakennelmista ja jossain määrin myös omista ajatusrakennelmistaan neutraloimalla Rooman valtakunnan ja jossain mielessä myös vahvoihin dualistisiin vastakkaispareihin jakautuneen maailmansa. Vaikka Augustinus itse kuvasi *De civitate Dei* puolustukseksi pakanoiden syytöksiä vastaan, niin mielestäni voidaan sanoa, että *De civitate Dei* oli lopulta vastaus kolmelle ryhmälle: ensimmäiseksi se oli vastaus pakanoille, jotka syyttivät kristinuskoa Rooman epäonnesta, toiseksi se oli vastaus Eusebioksen tradition mukaan valtakunnasta ajatteleville kristityille ja kolmanneksi se oli vastaus apokalyptisen tradition mukaan ajatteleville kristityille. Sen viesti oli, että kaikki kolme traditiota olivat väärässä! Augustinuksen jatkuvasti käynnissä oleva konstruktio muuttui jopa *De civitate Dei* kirjoittamisen aikana, mikä tarkoittaa sitä, että *De civitate Dei* oli vastaus jopa Augustinukselle itselleenkin. On hyvin todennäköistä, ellei jopa ilmeistä, että Augustinuksen lopputulema *De civitate Dei* oli erilainen kuin hänen lähtökohtansa. On kuitenkin kenties mahdotonta tietää, miten paljon Augustinuksen ajattelu loppujen lopuksi muuttui teoksen kirjoittamisen aikana, sillä emme kykene pääsemään Augustinuksen pään sisälle kuin vain hänen sanojensa ja hänen tekemisistään kertovien lähteiden kautta.

Augustinuksen lopullisessa historiateologiassa yhteisöt olivat läpeensä sekoittuneet toisiinsa, Rooman valtakunta oli menettänyt sekä jumalallisen että apokalyptisen asemansa ja siitä oli tullut ikään kuin harmaansävyinen entiteetti sellaisessa maailmassa, joka myös itsessään oli monessa mielessä eräänlainen harmaansävyinen ja monimuotoinen entiteetti. Vastakkaisuudet ja yhteisöt olivat toki yhä olemassa, mutta ne siirtyivät yhä vankemmin kosmiseen ulottuvuuteen. Uusi, aiempaa neutraalimpi ja monimuotoisempi näkemys maailmasta tarjosi Augustinukselle mahdollisuuden ensinnäkin ymmärtää myöhäisantiikin ristiriitaista maailmaa, jossa monet ihmiset kantoivat itsessään sekä kristillisyyttä että pakanuutta, ja toisekseen nostaa harmaansävyinen ja kirjava maailma teologiansa keskiöön. Tehdessään näin Augustinus oli pakotettu esittämään ajatuksensa aikakauden yhteiskunnallinen ja uskonnollinen ilmapiiri huomioon ottaen jossain määrin sovittelevasti ja diplomaattisesti. Hän teki sen erityisesti neljällä tavalla: esittämällä yhteisöt läpeensä sekoittuneina, erottamalla

maallisen historian ja pelastushistorian toisistaan, erottamalla Jumalan suosion ja maallisen menestyksen toisistaan sekä neutraloimalla mahtavan, mutta ristiriitaisen Rooman valtakunnan. *De civitate Deissä* Augustinus esitti paperilla sen, mitä hän näki ympärillään ja mitä hän halusi viestittää ihmisille maailmasta. Loppujen lopuksi hänen viestinsä keskiössä olivat yksilöt ja yksilöiden pelastuminen.

Augustinuksen sovitteleva maailmanesitys ei kuitenkaan todellisessa maailmassa hänen kohdallaan toteutunut, sillä vähän ennen kuolemaansa sairauden runtelema Augustinus joutui todistamaan roomalaisen Afrikan hävitystä, kun areolaisuuteen kääntyneet germaanivandaalit murskasivat ja polttivat kaiken ympäriltään. Augustinus kuoli elokuun 28 vuonna 430 vandaalien vielä riehuessa Hippossa. Hänen ajatuksensa jäivät kuitenkin elämään. McGinn on todennut, että Augustinus ja hänen perintönsä muotoili tulevan vuosituhannen ajan läntisen Euroopan uskonnollista maailmaa vahvemmin kuin kukaan muu henkilö.⁴⁴²

Tässä tutkimuksessa merkittävä tulos oli myöhäisantiikin harmaansävyisen ja moninaisen uskonnollisen ilmapiirin ja Augustinuksen kahden yhteisön teologisen sekoittuneisuuden välinen yhteys. Tutkimuksessa ei kuitenkaan käsitelty tai otettu huomioon *De civitate Dein* kirjoitusaikana tapahtuneita yhteiskunnallisia asioita, vaikka Augustinus kuitenkin kirjoitti teosta noin 12 vuotta, ja sinä aikana yhteiskunnalliset olot muuttuivat jossain määrin aiempaa levottomammiksi. Mikäli yhteiskunnallisen ilmapiirin yhteyttä tämän tutkimuksen teemoihin haluaisi tutkia vieläkin syvällisemmin, tarjoaisivat *De civitate Dein* kirjoitusaikana tapahtuneet yksittäiset seikat tästä tutkimuksesta hieman poikkeavan ulottuvuuden aiheeseen.

442 McGinn 2000, 230.

LÄHTEET

Alkuperäislähteet:

Aurelius Augustinus: *Confessions: Confessiones. Englanti & Latina*. Alkuteos CONFSSIONES (n. 400) Trans. Hammond Carolyn J.B. Harward University Press 2014–2016.

Aurelius Augustinus: *De Catechizandis Rudibus liber unus* (n. 403).
https://augustinus.it/latino/catechesi_christiana/index.htm [haettu 16.7.2018]

Aurelius Augustinus: *De Consensu Evangelistarum* (n. 400–405).
https://www.augustinus.it/latino/consenso_evangelisti/index.htm [haettu 18.4.2018]

Aurelius Augustinus: *De Doctrina Christiana*. (397–426) Trans. Green R.P.H. Oxford Scholarship Online 2004.

Aurelius Augustinus: *De Dono Perseverantiae liber unus* (n. 428–429).
https://www.augustinus.it/latino/dono_perseveranza/index.htm [haettu 14.4.2018]

Aurelius Augustinus: *De Duabus Animabus liber unus* (392–393)
http://www.augustinus.it/latino/due_anime/index.htm [haettu 9.10.2018]

Aurelius Augustinus: *De Vera Religione liber unus* (n. 389–391).
https://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm [haettu 5.4.2018]

Aurelius Augustinus: *Enarrationes In Psalmos* (392–418).
<https://www.augustinus.it/latino/esposizioni.salmi/index.htm> [haettu 20.8.2018]

Aurelius Augustinus: *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem* (n. 407–409).
<https://www.augustinus.it/latino/commento-lsg/index.htm> [haettu 22.8.2018]

Aurelius Augustinus: *In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor* (n. 406–430).
https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index.htm [haettu 14.4.2018]

Aurelius Augustinus: *Jumalan Valtio*. Kirjat 1–10. Alkuteos DE CIVITATE DEI (n. 426). Suom. Koskeniemi Heikki. WSOY, Helsinki 2003.

Aurelius Augustinus: *On Genesis: Two Books on Genesis: Against the Manichees and on the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*. Alkuteos DE GENESI AD LITTERAM (noin 401–416) ja DE GENESI CONTRA MANICHAEOS (n. 389) Trans. Teske Roland J. Catholic University of America Press 2001.

Aurelius Augustinus: *Retractations: Retractations*. Alkuteos RETRACTATIONES (427) Trans. Bogan M. Inez. Catholic University of America Press 1968.

Aurelius Augustinus: *Sancti Aurelii Augustini episcopide civitate Dei libri XXII* Volumen I Libri: I–XIII. (n. 426) De Gruyter 2011.

Aurelius Augustinus: *Sancti Aurelii Augustini episcopide civitate Dei libri XXII*
Volumen II Libri XIV–XXII. (n. 426) De Gruyter 2013.

Aurelius Augustinus: *Sermones Dolbeau* 1-34 (397–404)
https://www.augustinus.it/latino/discorsi_nuovi_index.htm [haettu 8.10.2018]

Aurelius Augustinus: *The City of God. Vol 1 & 2*. Alkuteos DE CIVITATE DEI (n. 426)
Trans. Healey John. London Dent 1973.

Raamattu 1992. Suomen evankelilais-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksessa vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.

Tutkimuskirjallisuus:

Alexander Philip S: The Dualism in the New testament: A Surprising Rhetoric and a Rhetoric of Surprise. *Light against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*. Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Augustine's bible, Augnet.
<https://www.augnet.org/en/life-of-augustine-in-general/1302-augustines-bible> [haettu 7.10.2018]

Barnes Peter: Augustine's View of History in his City of God. *The Reformed Theological Review*, vol. 71 no. 2 /Aug 2012, 90–108.

Bonner Gerald: *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*. Canterbury 2002.

Bonner Gerald: The Extinction of Paganism and the Church Historian. *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 35 issue 3/1984, 339–357.

Bowersock G W, Brown Peter & Grabar Oleg: Alphabetical Guide. *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. The Belnap Press of Harward University Press 1999.

Breisach Ernst: *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*. University of Chicago Press 2007.

Brown Peter: *Augustine of Hippo: A Biography*. University of California Press, Berkley ja Los Angeles 1967.

Brown Peter: *Augustine of Hippo: A Biography. Revised Edition with a New Epilogue*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles 2000.

Brown Peter: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. Harper & Row 1972.

Brown Peter: *The Making of Late Antiquity*. Harward University Press 1978.

Brown Peter: *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200–1000*. Blackwell 1997.

Brown Peter: *The World of Late Antiquity AD 150–750*. Thames & Hudson 2006.

Brown Peter: *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton university press 2013.

Burt Donald X: *Cain's City: Augustine's Reflections on the Origins of the Civil Society. Augustinus, De civitate Dei*. De Gruyter 1997.

Camus Albert: *Christian Metaphysics and Neoplatonism*. University of Missouri Press 2007.

Chadwick Henry: *Augustine: a very short introduction*. Oxford University Press, Oxford 2001a.

Chadwick Henry: *Augustine of Hippo: A Life*. Oxford University Press, Oxford ja New York 2009.

Chadwick Henry: *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford University Press, Oxford 2001b.

Christie Neil: *The Fall of the Western Roman Empire. An Archeological & Historical Perspective*. Bloomsbury Academic 2011.

Colish Marcia L: *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. E. J. Brill, Leiden 1990.

Deane Herbert A: *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*. Columbia University Press 1963.

Dyson R.W: *St. Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*. Bloomsbury publishing PLC 2006.

Engberg Jakob, Jacobsen Anders-Christian & Ulrich Jörg: *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists*. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften 2014.

Engelke Matthew: *Reading and Time: Two Approaches to the Materiality of Scripture. Ethnos: Journal of Anthropology*, vol 74 issue 2/june 2009, 151–174.

Esler F. Philip: *The Early Christian World*. Routledge 2000.

Forster E. S: Introduction. *Florus. Epitome of Roman History*. Loeb Classical Library 231. Harward University Press 1929.

Fortin Ernest L: *Justice as the Foundation of the Political Community: Augustine and his pagan Models. Augustinus, De Civitate Dei*. De Gruyter 1997.

Goldhill Simon: *Who Needs Greek? Contests in the Cultural History of Hellenism*. Cambridge University Press 2002.

Goldsworthy Adrian: *Rooman Valtakunnan Tuho*. Alkuteos. The Fall of the West: The Slow Death of the Roman Superpower. (2009) Suom. Liikanen Simo. Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä 2009.

Harmless William: *Augustine and the Catechumenate*. Liturgical Press 2014.

Harmless William: *Augustine in His Own Words*. Catholic University of America Press 2010.

Harmless William: *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford University Press, Oxford 2004.

Harrison Carol: Augustine: *Christian Truth and Fractured Humanity*. Oxford University Press, New York 2000.

Heikkilä Tuomas & Lehmijoki-Gardner Maiju: *Keskiajan Kirkko*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2004.

Hollingworth Miles: *Pilgrim City St Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought*. T & T Clark 2010.

Hoon Woo B: Pilgrim's Progress in Society. Augustine's Political Thought in the City Of God. *Political theology*, vol. 16 no. 5/september 2015, 421–441.

Horn Christopher: *Augustinus, De civitate Dei*. De Gruyter 2010.

Hänninen Marja-Leena, Kahlos Maijastiina & Lehtonen Ulla: *Uskonnot Antiikin Roomassa*. Teos, Helsinki 2012.

Journet Charles: *The Theology of the Church*. Ignatius Press, San Francisco 2004.

Kahlos Maijastiina: *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures C. 360–430*. Ashgate Publishing 2007.

Kahlos Maijastiina: Seizing History. Christianizing the Past in Late Antique Historiography, *Past and Present in Medieval Chronicles*, vol. 17. Helsinki Collegium for Advanced Studies, Helsinki 2015, 11–33.
<https://www.helsinki.fi/en/helsinki-collegium-for-advanced-studies>

Kahlos Maijastiina: Augustinuksen kaksi valtakuntaa. *Tieteessä tapahtuu*, 18(7) 2000.
<https://www.tieteessatapahtuu.fi>

Kahlos Maijastiina: Menneisyyden varjot -Polemiikki ja dialogi Augustinuksen Jumalan valtiossa. *Suomalaisesta ajattelusta & Augustinus & Ihmiskone. Niin ja näin* 1/2004, 65–71.
<https://www.netn.fi/lehti>

Kahlos Maijastiina: Väliinputoajien ja epäröivien historiaa. Incerti myöhäisantiikissa ja Jumalan yhteisössä. *Maijastiina Kahlos. Historian kirjoittaminen on kuitenkin tavattoman vaikeaa*. 2002.

<http://www.maijastinakahlos.net/b/kirjoituksia/augustinus/valiinputoajien-ja-eparoivien-historiaa/> [haettu 15.11.2017]

Kahlos Maijastiina: Augustinuksen jaettu ihmiskunta. *Historiallinen yhdistys ry. Historiallisia arvosteluja* 11/2003.
www.historiallinenyhdistys.fi

Koskenniemi Erkki: Johdannoksi. *Jumalan Valtio*. WSOY, Helsinki 2003.

Lancel Serge: *Saint Augustine*. SCM Press, London 2002.

Lange Armin, Meyers Eric M. & Reynolds Bennie: Introduction. *Light against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*. Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Leyser Conrad: *Authority and Ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford Scholarship Online 2011.

MacCormack Sabine: *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*. University of California Press 1998.

Marasco G: *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century AD*. Brill 2003.

Markus R.A: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge University Press 1970.

Marrou Irene: Civitas Dei, civitas terrana: num tertium quid? *Studia Patristica*, vol. 2, Berlin 1957.

McGinn Bernard: The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 1. The Crossroad Publishing Company, New York 2000.

McLynn Neil: Disciplines of discipleship in Late Antique Education: Augustine and Gregory Nazianzen. *Christian Politics and Religious Culture in Late Antiquity*. TJ International Ltd, Padstow Cornwall 2009.

Miles Richard: Introduction. *Constructing identities in Late Antiquity*. Routledge 1999.

Mitchell M. Margaret & Young M. Frances: Origins to Constantine. *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge University Press 2006.

Mommsen Theodore E: St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God. *Journal of the History of Ideas*, vol. 12 no. 3/June 1951, 346-374.

Murphy Andrew R: Augustine and the Rhetoric of Roman Decline. *History of Political Thought*, vol. 26 no. 4/winter 2005.

Niiranen Susanna: Keskiajan kirjallisuus historiantutkijan lähteenä. *Keskiajan Avain*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2009.

O'Donnell James J: *The Demisen of Paganism*. Cambridge University Press, 1979.

Papadopoulos Ioannis: *The Concept of the Roman Empire in Augustine's City of God*. University of Leeds.

http://www.academia.edu/7796738/The_Concept_of_the_Roman_Empire_in_Augustine_s_City_of_God [Haettu 3.10.2017]

Perler Othmar: *Les Voyages de Saint Augustin*. Etudes Augustiniennes, Paris 1969.

Peter Brown on the Doldean Sermons and Divjak Letters. *The Mystical Geek*.

<http://www.mystical.agustinongpinoy.net/archives/83> [haettu 4.9.2018]

Philo Curtius L, Scaura Hostilia L & Brutus Iunius P: Restoring the Ancient Roman Virtues. *Roman Republic. Res Publica Romana*.

<http://romanrepublic.org/doowikis/wiki/restoring-the-ancient-roman-virtues/> [haettu 25.10.2017]

Plese Zlatko: Gnostic Dualism. *Light against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*. Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Pollmann Karla & Willemien Otten: *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Oxford University Press 2014.

Puro Jukka-Pekka: *Retoriikan Historia*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki 2005.

Remes Pauliina: *Neoplatonism*. Routledge 2008.

Rhee Helen: Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries. *Routledge Early Church Monographs*. Taylor & Francis Group 2005.

Rist M. John: *The Stoics*. University of California Press 1978.

Sabo Theodore: *Christians and Platonists: The Ethos of Late Antiquity*. Cambridge Scholars Publishing 2015.

Saller Richard P: *Personal Patronage Under the Early Empire*. Cambridge University Press 2002.

Sariola Yrjö: *Johdatus Homiletiikkaan*. Yliopistotuki Ry 1972.

Schildgen Brenda Deen: Augustine's Answer to Jacques Derrida in the De Doctrina Christiana. *New Literary History*, vol. 25 no. 2/1994, 383–397. The John Hopkins University Press.

Schildgen Brenda Deen: *Divine Providence: A History: The Bible, Vergil, Orosius, Augustine and Dante*. A&C Black 2012.

Schott Jeremy M: Christianity, Empire and the Making of Religion in Late Antiquity. *Divinations: Rereading Late Ancient Religion Series*. University of Pennsylvania Press 2008.

Stock Brian: *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Harvard University Press 1996.

Stock Brian: *The Integrated Self, Augustine, The Bible and Ancient Thought*. University of Pennsylvania Press 2016.

Tahkokallio Jaakko: Keskiaikainen Historiankirjoitus. *Keskiajan Avain*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2009.

Teske Roland J: *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian: A Second Collection of Essays*. Marquette University Press 2009.

Text 1: de vera religione 1.1. *Georgetown University*.
<http://faculty.georgetown.edu/jod/texts/text.1.html> [haettu 21.4.2018]

Van Oort Johannes: *Jerusalem Babylon: A Study Into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*. Brill 1991.

Van Oort Johannes: Civitas Dei–terrena civitas: The Concept of Two Antithetical Cities and Its Sources. *Augustinus, De Civitate Dei*. De Gruyter 1997.

Van Oort Johannes: The end is now: Augustine on History and Eschatology. *HTS Theological studies*, vol. 68 no. 1/2012.
<https://hts.org.za/index.php/hts>

Winkerman Friedhelm: Methods and Tendencies in Historical Interpretation. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century AD*. Brill 2003.

Young Frances, Ayres Lewis & Louth Andrew: *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge University Press 2004.

Ensyklopediat:

O'Donnell James: St. Augustine: Christian Bishop and Theologian. *Encyclopedia Britannica* 2018.
<https://www.britannica.com/biography/Saint-Augustine> [Haettu 4.4.2018]

Res Publica. *English Oxford Living Dictionaries*.
https://en.oxforddictionaries.com/definitions/res_publica [haettu 10.9.2018]

Sundermann Werner: Cologne Mani Codex. *Encyclopaedia Iranica*.
www.iranicaonline.org/articles/cologne-mani-codex-parchment [haettu 2.9.2018]

Telos. *Philosophy Terms*.
<http://philosophyterms.com/telos/> [haettu 15.4.2018]